

معهد الدراسات الاسلامية

نظم الحجّ والأذان في الدّين الإسلامي

دراسة مقارنة

١٤١١ - ١٩٩١م

المستشار عمر شريف

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المترجم الاستاذ/محمد سعيد البسيوني
الإسكندرية

297.27

2

٢٥
٢

معهد الدراسات الاسلامية

نظام الحكم والادارة في الدول الإسلامية

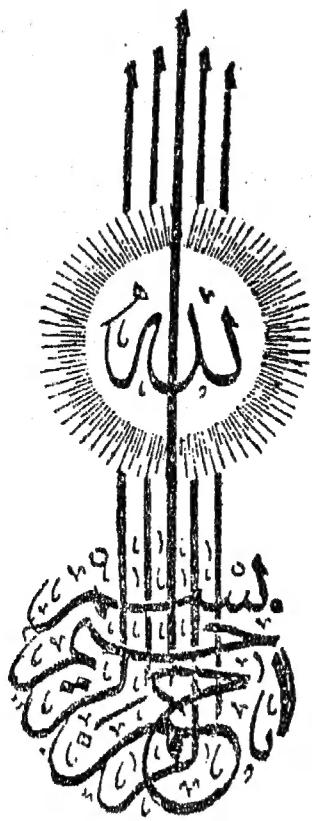
دراسة مقارنة

١٤١١ - ١٩٩١م



المستشار عصام شريف

١٨١٨



موضوع البحث

هذا البحث هو عرض للمبادئ العامة لنظام الحكم والادارة في الدولة الاسلامية التي تقررها احكام الشرع الاسلامي كما وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية ، وفي التطبيق العملي لنظام الحكومة الاسلامية منذ عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ، وعهد الخلفاء الراشدين . ومن التطورات التي طرأت بعد ذلك في ظل الحكومات الاسلامية المتعاقبة .

وسوف يتناول البحث كيفية نشأة الدولة ، كما يتناول القواعد الاساسية التي تحدد شكل الدولة ونظام الحكم فيها ، وما هي السلطات العامة فيها وتنظيم العلاقات فيما بينها ، فضلا عن تحديد علاقة الافراد بها ، كما يتناول حقوق الافراد وحرياتهم وضماناتها وما يقع عليهم من واجبات . فضلا عن الاشارة الى الاسس العامة في تنظيم الدولة ادارياً وكيفية مباشرة نشاطها الاداري .

وسوف نركز البحث في المسائل الاساسية التي تشمل هذه الامور جميعا ، بطريقة مختصرة ومحبطة بعناصر الموضوع ، مراعاة الوقت المتاح للدراسة ، آخذين في الاعتبار بحث المبادئ الاساسية مع اجراء المقارنات بالأنظمة الحديثة . كلما دعت الحاجة الى هذه المقارنة .

ونسأل الله التوفيق

أَسْرَا

الكتاب الأول

نظم الحكم في الدولة الإسلامية

اسرة

تقديم

قبل أن نبدأ ببحث نظام الحكم في الدولة الإسلامية ، نستعرض هنا في المأمة سريعة ، كيفية وأساس تطور الجماعة الإنسانية نحو التنظيم السياسي ، ونشوء الدول والحكومات .

ذلك أن الإنسان كائن اجتماعي بمعنى أنه لا يستطيع أن يعيش إلا في مجتمع ، وعند ما يوجد الإنسان مع غيره ، فإن الحريات والمصالح لابد أن تتعارض ذلك أن كل إنسان يسعى لممارسة حرياته بطريق مطلقة ، ويعمل على الحصول على كل ما يريد ، بيد أن هذا النهج يؤدي بالحتم إلى تعارض الحريات والمصالح ، فكان لابد لكي يستقيم أمر المجتمع ، ويستطيع كل فرد من أفراده أن يعيش فيه وأن يمارس حقوقه وحرياته ، أن تنظم هذه الحقوق والحرريات بحيث لا تتعارض الحريات والمصالح بين الفرد وغيره ، وبذلك يسود النظام في الجماعة .

والى أن يوجد مثل هذا النظام ، فإن الفوضى تسود وتكون الغلبة للقوة ، وهذا ما كان عليه الحال في المجتمعات البدائية . غير أن الإنسان أدرك أن صالحه في الخصوص لنظام يحمي مصالحه وحقوقه ، وأن المجتمع لا يستقيم أمره إلا بالالتزام ، وهذا النظام يتركز في قواعد يلتزم الأفراد بطاعتها وتلزمهم الجماعة باحترامها . وبمعنى آخر توجد قواعد السلوك والتصرف الملزمة ، والقوة أو السلطة التي تستطيع الزام الأفراد باحترامها ، ولو بالقوة عند الاقتضاء .

ومن هنا وجدت الحاجة الماسة إلى القانون أي إلى القواعد المنظمة لشئون المجتمع ، والتي يلتزم الأفراد باحترامها .

وحيث وجد القانون وجذ التلازم بين ثوئه ، وبين قيام السلطة التي تملك اجبار الأفراد على الالتزام به ، وتوقيع الجزاء على من يخالفه .

والخلاصة أنه لا يمكن أن يوجد مجتمع منظم متحضر بدون سلطة ، ولكن هذه السلطة تختلف باختلاف المجتمعات وباختلاف مراحل التطور ففي العهود الموجلة في القدم كانت المجتمعات تقوم على أساس تقاليد غريزية تسندها القوة فالغلبة للأقوى ولاحق للضعف مالم تسانده

القوة ثم تلا ذلك وجود جماعات تعتمد على نظام الأسرة والسلطة الأبوية، ثم توسيع هذه الجماعات إلى نظام القبيلة ، حيث يربط بين مجموعة من الأسر رباط القرابة والجوار في الحى ، وفي تطور لاحق ، حيث وجد استقرار للجماعة البشرية في أماكن معينة ، وتزايد عدد أفراد الجماعة المستقرة في أقليم معين ، بدت الحاجة أدعى إلى تنظيم الجماعة ، ووضع القواعد المنظمة لشئونها وقيام السلطة التي تضمن الالتزام بنظام المجتمع ، ومن هنا وجدت مقومات نشوء الدول وقيام الحكومات .

وقد تمت هذه التطورات عبر آلاف السنين ، ولم تصل الجماعات إلى التطور في وقت واحد معا ، بل أن الاختلاف بين كل جماعة وأخرى في ظروفها وتعدادها وأساليب عيشها واستقرارها أو عدم استقرارها ، قد أوجب أن يكون تطور كل جماعة نحو أن تصبح دولة منفصلة عن غيرها من الجماعات .

أما عن مذاهب العلماء في أصل نشأة الدولة فقد تعددت وتنوعت مذاهبهم في تفسير أصل نشأة الدولة ، وأهم هذه المذاهب ، والتي سوف نشير إليها فيما بعد ، المذاهب التيورقاطية التي ترد نشأة الدولة وتنسب مصدر السلطة فيها إلى الله ، والمذاهب الديمocrاطية التي ترجع نشأة الدولة ومصدر السلطة فيها إلى الارادة العامة للأمة ، ومن أمثلة المذاهب الأولى نظرية الحق الالهي ، ومن أمثلة الثانية نظرية العقد الاجتماعي .

تعريف الدولة :

اختلف العلماء في تعريف الدولة ، ويمكن تعريفها بأنها « مجموعة من الأفراد تقطن على وجه الاستقرار أرضا معينة وتخضع لحكومة » .

ويتضح من هذا التعريف أن الأركان الأساسية لقيام دولة ما هي :

أولاً : الجماعة البشرية (الشعب) :

يعنى أن يوجد عدد معقول من الأفراد يكفى لنشأة الدولة .

ثانياً : الأقليم :

وهو تلك الرقعة من الأرض التي تستقر عليها الجماعة البشرية ،

ولا يمكن وجود دولة بدون اقليم تستقر عليه الجماعة ، ولذلك لم تعتبر القبائل الرحيل دولا لتخالف هذا الركن .

ثالثا : الحكومة او الهيئة الحاكمة :

وهي الهيئة التي تملك مباشرة السلطة في الدولة .

فإذا وجدت هذه العناصر الثلاثة فقد نشأت دولة بجميع مقوماتها .

أنواع الحكومات :

إنهى التطور العالمي إلى ما نشاهده في العصور الحديثة من أنظمة الحكم المختلفة . وقبل أن نستعرض أنواع الحكومات نشير إلى المقصود بكلمة « حكومة » ، فقد يراد بكلمة حكومة نظام الحكم في الدولة ، كان يقال إن الحكومة ، جمهورية ديمقراطية . وقد يراد بها مجموع الهيئات الحاكمة في الدولة من تنفيذية وتشريعية وقضائية .

وقد تطلق على السلطة التنفيذية وحدها باعتبارها الأداة السياسية العليا في الدولة . كما قد يكون المقصود بها مجلس الوزراء والوزراء .

والمعنى الأول هو المقصود في هذه الدراسة مع أهمية الاعتبار بالمعنى الثاني .

أما أنواع الحكومات فان الفقه قد جرى على تقسيمها عدة تقسيمات ، وفقا لأسس مختلفة :

أولا : تقسيم الحكومات من حيث طريقة اختيار رئيس الدولة :

(ا) حكومات ملوكية : وفيها يستمد رئيس الدولة حقه في الحكم عن طريق الوراثة ، وتقوم على أساس فكرة معينة مؤداها أن شخصا معينا أو أسرة معينة لها حق ذاتي في تولى الحكم في الدولة .

(ب) حكومات جمهورية : يتم اختيار رئيس الدولة فيها عن طريق الانتخاب ولمدة محددة .

وقد كان النظام الملكي هو السائد في الماضي ولكنه انحصر وقل عدد الدول التي تأخذ به في العصور الحديثة ، خاصة في القرن العشرين .

نفتح ثالث التيارات الفكرية والسياسية التي تابى الاعتراف بحقوق الملوك ، وترى أن رئاسة الدولة من حق أي مواطن أن يتقدم لها إذا توافرت فيه شروط معينة وفاز في الانتخاب .

وتتبع المذاهب أساليب مختلفة في اختيار رئيس الجمهورية . فقد يكون اختياره بواسطة البرلمان وقد يتم اختياره بطريق الاستفتاء العام المباشر ، وقد يشترك البرلمان مع الشعب في الاختيار فيكون الترشيح للبرلمان ، ثم يجري الاستفتاء على المرشح ، وهذه الطريقة هي التي يتبعها الدستور المصري ، وتوجد أساليب متعددة لاختيار رئيس الجمهورية تملّها أنظمة الدول المختلفة وظروفيها وفلسفتها السياسية .

الحكومات القانونية والحكومات الاستبدادية

يقصد بالحكومة القانونية : الحكومة التي تخضع للقوانين ، ولأنّها قائمة محددة توجد قبل الحوادث التي تطبق عليها ، شأنها في ذلك شأن الأفراد ، ويعنى آخر هى الحكومة التي تقوم على مبدأ سيادة القانون .

أما الحكومة الاستبدادية : فهي التي لا تخضع في حكمها للقوانين ، ولا يحد من سيادتها شيء وتكون ارادة الحكم هي القانون ، وفي ظلّها لا يمكن أن توجد الحرّيات بمعناها الصحيح ، وقد كانت معظم الملكيات القديمة في فرنسا من هذا النوع ، إلى أن قامَت الثورة الفرنسية في أوائل القرن الثامن عشر فغيّرت الأوضاع .

الحكومات المطلقة والحكومات المقيدة :

الحكومة المطلقة : هي التي تكون السلطة فيها مركزة في يد شخص واحد أو هيئة واحدة .

أما الحكومة المقيدة : فهي التي توزع فيها السلطات بين هيئات مختلفة ، تتعاون ويراقب بعضها بعضاً .

الحكومات الفردية والحكومات الديمقراطية :

أساس هذا التقسيم هو السيادة والسلطة في الدولة ، وهل تكون لفرد أو للشعب . والحكومة الفردية : هي التي تنحصر فيها السلطة في يد فرد واحد ، وقد تكون ملكية مستبدة أو ملكية مطلقة ، كما كان المسائد

في أوروبا ، قبل الثورة الفرنسية ، وقد تكون حكومة دكتاتورية ، يستحوذ فيها الفرد على السلطة معتقداً على قدرته وكفایته ، ومن أمثلتها حكومة المانيا في ظل النازية ، وقد انتشرت الحكومات الدكتاتورية في أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى ، وقد جاءت نتيجة ظروف عصيبة قاسية مرت بها الدول . ويسلك الكتاب في عداد الحكومات الدكتاتورية الحكومات الماركسية .

الحكومة الديموقراطية :

والحكومة الديموقراطية هي التي تكون فيها السيادة للشعب ، ولكن طريقة مباشرة الشعب للسيادة لا تجري على نسق واحد .

فقد يكون نظام الحكم ديمقراطياً مباشرة : حيث يتولى الشعب إدارة شئونه بنفسه ، ولكن «الديمقراطية المباشرة» من الصعب جداً وضعها موضع التطبيق ، وذلك لأن حجم الدولة واتساعها وتعدد نشاط الحكومة ، لا تترك مجالاً لاشراك جميع الأفراد القاطنين فيها الاشتراك الفعلى في كل قانون يصدر أو قرار يتخذ .

ويطلق على هذا النظام اسم حكومة الجمعية ، ولا يوجد له تطبيق في الوقت الحاضر إلا في بعض المقاطعات السويسرية .

أما الديمقراطية «النيابية» : فان الشعب يختار نواباً عنه (برلمان) ويترك لهم الأمور يصرفونها باسمه ،

وقد تكون الديمقراطية شبه مباشرة ، وذلك بأن يمزج الشعب بين الطريقتين السابقتين ، بأن ينتخب برلماناً يحكم نيابة عنه ، ولكنه لا يترك له الحرية المطلقة في كل شؤون الحكم ، بل يشترك معه في ممارسة الاختصاصات الهامة . التي يحتفظ الشعب لنفسه بحق البت فيها ، ومن أمثلتها الاحتفاظ بالحق في اختيار رئيس الدولة عن طريق الاستفتاء العام ، وكذلك الحق في اقرار مسائل ذات أهمية معينة كحل البرلمان .

ولعل أهم أنواع الحكومات المنتشرة في الوقت الحاضر ، هي الحكومات الديمقراطية «النيابية» ، حيث توزع السلطات بين هيئات مختلفة ، وحيث يقوم الشعب بحكم نفسه عن طريق نوابه (البرلمان) .

وأبرز صور النظام الثنائي هي :

٣- الحكومة الرئاسية :

ومثالها « حكومة الولايات المتحدة الأمريكية » وفيها يكون رئيس دينيس
الجمهورية هو رئيس السلطة التنفيذية في نفس الوقت ، فهو يمارس
كافحة اختصاصات السلطة التنفيذية ، فهو يملك ويحكم ، بعكس النظام
البرلماني ، حيث يسود رئيس الدولة ولا يحكم إلا عن طريق وزارة تسال
 أمام البرلمان - كما أن هذا النظام يقوم على أساس الفصل بين السلطتين
 التشريعية والتنفيذية ، فلا يستطيع رئيس الجمهورية حل البرلمان ،
 كما لا تقوم المسئولية السياسية للوزراء أمام البرلمان .

٤- الحكومة البرلمانية :

وهذه الحكومة تقوم على أساس توزيع السلطة والمسئولية بين
 السلطة التنفيذية والبرلمان ، ويلاحظ هنا في الغالب أن الممارسة الفعلية
 للسلطة التنفيذية تكون للوزارة وليس لرئيس الدولة ، وأن الوزارة
 تكون مسؤولة سياسياً أمام البرلمان . ويستطيع اسقاطها عن طريق سحب
 الثقة ، كما تكون للوزارء بواسطة رئيس الدولة ، حق حل البرلمان
 واجراء انتخابات جديدة .

فالحكومة البرلمانية تقوم على الأسس الآتية :

١- برمان منتخب من الشعب يملك سلطة التشريع والرقابة المالية
 والسياسية وتسال أمامه الوزارة مسئولية تضامنية وفردية . ويستطيع
 اسقاط الوزارة عن طريق سحب الثقة منها .

٢- رئيس دولة غير مسئول أمام البرلمان ، وبالتالي تكون
 المسئولية على عاتق الوزارة ، وهي التي تمارس بالفعل أعمال السلطة
 التنفيذية ، ويكون للسلطة التنفيذية في مقابل المسئولية حق حل
 البرلمان .

٣- الوزارة المسئولة أمام البرلمان .

٤- وجود تعاون ورقابة ، متبادلة بين السلطتين التشريعية
 والتنفيذية .

تلك عجالة سريعة عن أهم المبادئ السائدة في أنظمة الحكم
 المعاصرة ، أردنا بها التمهيد لموضوع دراستنا مع العودة إلى المقارنة مع
 مبادئ النظم الحديثة كلما وجد المقتضى .

أحوال العرب قبل الاسلام

كان العرب قبل الاسلام يتقدّمون إلى بدو وحضر والبدو. هم سكان الصحراء أما الحضر فهم سكان المدن ، أو هم أهل الحاضرة كما يقولون .

وياستقراء التاريخ يتبيّن أن البدو القديامي لم يكن لهم قبل الاسلام أي نظام سياسي ، بينما كان سكان المدن . خاصة في أقصى جنوب الجزيرة وأقصى شمالها ، حيث وجد الاستقرار وموارد الثروة . بعض أشكال الحكومات والدول ومن أشهرها مملكة حمير التي وجدت في اليمن منذ أواخر القرن الثاني قبل الميلاد ، والتي عرفت في بعض عهودها قبل الميلاد باسم مملكة سبا التي ورد ذكرها في القرآن الكريم . والتي استمرت في صراع مع الغزارة حتى احتلتها الأحباش في أوائل القرن السادس الميلادي ثم حررها أهلها بقيادة سيف بن ذي يزن وبمساعدة الفرس الذين سيطروا عليها بعد ذلك وظلوا يحكمونها إلى أن دخلت تحت راية الاسلام في السنة السادسة من الهجرة (٦٢٧ ميلادية) ، ومن هذه الممالك أيضاً مملكة الحيرة غرب الفرات في شمال الجزيرة . ومملكة الغساسنة في الشام .

والذى يهمنا في هذا المجال هو حالة سكان الجزيرة من البدو . فهم سكان مكة وأرض الحجاز . حيث نزل الاسلام على محمد بن عبد الله عليه السلام وحيث قامت الدولة الاسلامية .

فما هي أحوال البدو اجتماعياً وسياسياً قبل الاسلام ؟

لقد كانت القبيلة هي أساس النظام الاجتماعي والسياسي .

وكانت الأسرة هي أساس القبيلة ومن كل مجموعة من الأسر يتكون الحي . ومن مجموعة الأحياء تتكون القبيلة .

وكان لكل قبيلة شيخ منها يرعى شؤونها وكانت المؤهلات التي ترشح الشخص ليكون شيخاً للقبيلة هي عزامة أصله فيها وكبير السن فضلاً عن الميزات والمواهب الشخصية الأخرى التي يعتد بها البدو كالقوة والشجاعة ورجاحة الرأي . وعلى العموم كل الصفات التي تجعل الشخص مهاباً في قبيلته مسموع الكلمة فيها .

ومع ذلك فلم يكن الشيخ وحده يملك السيطرة على القبيلة ، بل كان للقبيلة مجلس يؤلف من المسئين في القبيلة ، من الرجال البالغين أربعين سنة . يقررون في كل ما يتعلق بشئون القبيلة .

وكانت أغلب مشاكل الأفراد في القبيلة تحل عن طريق وساطة ذوى الجاه والنفوذ فيها . أو عن طريق التحكيم الذى يرتضيه طرفا المنازعة اختيارا ، وعلى العموم فلم تكن هناك أدلة فعالة للحكم .

النظام السياسى فى مكة :

كانت مكة منذ القدم مزدهرة ومركزا هاما من مراكز التجارة والثقافة . قد زودتها التجارة بالثراء المادى وأتاحت لها الكعبة النفوذ على جميع العرب ، وكان يشرف على شئونها جماعة من الشيوخ يضمهم مجلس يسمى الملأ أو دار الندوة : ويضم الاحرار من أهل مكة الذين لا يقل سنه عن الأربعين وكان هذا المجلس يعتمد على الاغراء والضغط الأدبي . بسبب افتقاره إلى سلطة تنفيذية ملزمة . وكما يقول أحد مؤرخي الاسلام « ولم يكن أحد من هؤلاء ممتلكا على بقية قريش انما ذلك بتراضى قريش عليه » .

كما كان لديهم تنظيم آخر يعرف باسم « نادى القوم » يجتمع فيه كل مواطنين في فناء الكعبة فيناقشون المسائل التي تهم الجميع ويوزعون المهام المتعلقة بالکعبه وشئون مكة على عدد من الاسر ومن أهم هذه المسائل سداتنة الكعبه (خدمتها) والسكنية وسائل الخدمات الخاصة بالحجيج .

(راجع فيما تقدم كتاب الادارة العربية مؤلفه س . ١ . ٠ . ق حسيني من مسلمي الهند . ترجمة الدكتور ابراهيم العروسي ص ، ١١ - ٢٢)

دولة الاسلام

نزل الوحي على الرسول الكريم محمد ﷺ برسالة الاسلام ، تلك الرسالة التي تضمنت العقيدة الدينية والنظام الأخلاقي ، كما جاءت في نفس الوقت بشريعة محكمة عادلة تنظم شؤون الانسان في مختلف معاملاته وتصرفاته : ولضمان تطبيق هذه الشريعة وعدم الخروج عليها وجب قيام سلطة زمنية تسهر على تطبيقها ، وعلى تنظيم المجتمع على أساس الالتزام بالمبادئ والقيم والاحكام التي أوردها الشريعة الاسلامية هذه السلطة هي الحكومة ، وبمعنى آخر فإن النظام الذي وضع الاسلام أصوله يستلزم قيام دولة على رأسها حاكم يتمتع بسلطة هدفها تحقيق مصلحة الأمة في مختلف تواجح الحياة ، طبقاً لمبادئ وتعاليم الدين .

(راجع النظم السياسية للأستاذ الدكتور محمد كامل ليلة طبعة ١٩٦٩ ص ١٣٠ وما بعدها) .

وليس هناك مجال للشك في أن النظام الذي أقامه الرسول ﷺ وتابعه في تطبيقه والالتزام بمبادئه المسلمين من بعده هو نظام ديني وسياسي معاً : هو نظام العقيدة والشريعة ، أو الدين والدولة معاً ، ذلك أن حقيقة الاسلام شاملة ، تجمع بين الناحيتين الروحية والمادية ، وتتناول أعمال الانسان العبادية منها والدنيوية ، وتؤلف احكام الاسلام من الامرین معاً ، وحدة منسقة وكل لا يتجزأ .

وكما يقول أحد العلماء « وهذه الحقيقة عن طبيعة الاسلام قد أصبحت من الواضح بحيث لا تحتاج الى كثير من العناء لاقامة البرهان ، وهي مؤيدة من حقائق التاريخ ، وكانت عقيدة المسلمين في كل العصور السالفة » .

(راجع النظريات السياسية الاسلامية للأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس طبعة ١٩٦٦ ص ١٦ وما بعدها) .

والحقيقة التاريخية الكبزى هي أن الدولة الاسلامية قد وجدت بالفعل منذ عهد الرسول ، وقد وجدت على حد قول بعض العلماء اثر بيعته ،

العقبة ، حيث تم في البيعتين وضع أسس المجتمع الجديد ، وعلى ما رجحه أغلب العلماء أن الدولة قد تكاملت بعد الهجرة . حيث توفرت كل مقوماتها المعروفة من أرض وشعب وحاكم هو رسول الله ﷺ ، واكتمل في عهده تشريعها من القرآن والسنّة ، ومارس مهام الحكم ، فهو تقرير من الرسول المؤيد لوحى الله على أن الإسلام دين ودولة . وكفى بذلك دليلاً .

ورغم وضوح هذه الحقيقة ، فقد وجد من يقول بأن الإسلام هو دعوة دينية محضة ، ولا شأن له بالسياسة والحكم (المرحوم الشيخ على عبد الرزاق في كتابه الإسلام وأصول الحكم) وقد تصدى له العديد من الفقهاء والعلماء لدحض مزاعمه وبيان فساد رأيه ، وساقووا الأدلة على ذلك عديدة ، واعتقادنا أن هذا الرأي لم يكن خالصاً ولا بعيداً عن المهوى ، بل المرجح أنه كان يهدف به إلى أهداف سياسية حاصلها أنه كان يقاوم فكرة احياء الخلافة التي ظهرت في هذا الوقت وروج لها بعض المصريين لصالح الملك بعد أن قاموا تركيا بالغاء نظام الخلافة فيها بعد الحرب العالمية الأولى . وأيا كانت مبرراته في مقاومة الداعين إلى الخلافة فلم تكن تبرر الهجوم على أسس الإسلام الراسخة ، والتي اعتنقها المسلمون على مر العصور .

وليس من المهم في هذا المجال أن نتعرض بالتفصيل لأسانيد رأيه والرد عليها مادام أن هذا الرأي قد ولد مرجواً ، والأولى أن نتعرض للرأي الصحيح ونبين أسانيد وحججه ، وهو الرأي القائل بأن الإسلام دين ودولة ، ومن هذه الحجج :

أولاً : يتضح من بيعتى العقبة ، خاصة بيعة العقبة الثانية ، أن بياعة الرسول ﷺ كانت تتجه إلى إنشاء المجتمع السياسي (الدولة) .

فقد اقتصر الأمر في بيعة العقبة الأولى (التي تمت في السنة الثانية عشرة منبعثة) حين التقى الرسول باثنتي عشر شخصاً من أهل المدينة القادمين إلى مكة للحج وبايعوه على التوحيد وأن « لا نشرك بالله شيئاً » ولا نسرق « ولا نزنى » ولا نقتل أولادنا « ولا نأتى ببهتان نفترىه بين أيدينا وأرجلنا » ولا نعصيه في مكرهه » نقول بينما اقتصرت هذه البيعة على التوحيد والالتزام بأخلاقيات المجتمع - الا أن هذه البيعة كانت تمهد لبيعة العقبة الثانية ، والتي يبدو منها بوضوح اتجاه الرسول عليه السلام إلى التمهيد لإنشاء المجتمع السياسي .

فقد تمت بيعة العقبة الثانية بين الرسول عليه السلام وبين جماعة أكبر من حجاج المدينة بلغ عددهم ثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتان ، قدموها إلى مكة للحج ولدعوة الرسول ﷺ للهجرة إلى المدينة ، وكان ذلك في العام التالي للبيعة الأولى ، وقد بايعوا الرسول عليه السلام بالاضافة إلى التوحيد والأخلاق الفاضلة على « أن يمنعوه مما يمنعون منه نساعهم وأولادهم » وفي رواية أخرى أنهم « بايعوه على خرب الأحمر والأسود »

ومعنى هذا أنهم بايعوه على دفع العداون عن الدين الجديد ولو بالحرب وعلى طاعة الرسول .

ثانياً : تأكيد هذا المعنى بصورة قاطعة . بعد أن تمت هجرة الرسول عليه السلام إلى المدينة ، وذلك بالعهد الذي كتبه الرسول عليه السلام بينه وبين أهل المدينة وهو الوثيقة التي جرى أغلب الباحثين على تسميتها : « دستور المدينة » ونحن ننقل هنا نص هذه الوثيقة لأهميتها :



دستور الدينية :

بسم الله الرحمن الرحيم

١ - هذا كتاب من محمد النبي - رسول الله - بين المؤمنين وال المسلمين من قريش وأهل يثرب . ومن تبعهم فلحق بهم . وجاهد معهم .

٢ - أنهم أمة واحدة من دون الناس .

٣ - المهاجرون من قريش على ريعتهم (١) . يتعاقلون (٢) بينهم . وهم يفدون عانيهم (٣) بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٤ - وبنو عوف على ريعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى . وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين :

٥ - وبنو الحارث بن الخزرج على ريعتهم . يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة تفدي عانيها بالقسط والمعروف بين المؤمنين .

٦ - وبنو ساعدة على ريعتهم . يتعاقلون معاقلهم الأولى . وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٧ - وبنو حثم على ريعتهم . يتعاقلون معاقلهم الأولى . وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٨ - وبنو النجار على ريعتهم . يتعاقلون معاقلهم الأولى . كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٩ - وبنو عمرو بن عوف على ريعتهم . يتعاقلون معاقلهم الأولى . وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

١٠ - وبنو النبيت على ريعتهم . يتعاقلون معاقلهم الأولى . وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

(١) على ريعتهم : أي على الحال التي جاء الإسلام وهم عليها .

(٢) يعطون الديات ويأخذونها .

(٣) العانى : الأسير .

- ١١ - وَبِنُو الْأُوْسٍ عَلَى رِعْتَهُمْ . يَتَعَاقَّلُونَ مَعَاقِلَهُمُ الْأُولَى . وَكُلَّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَانِيهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقَسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ .
- ١٢ - وَأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَتَرَكُونَ مُفْرَحاً (١) بَيْنَهُمْ أَنْ يُعْطَوْهُ بِالْمَعْرُوفِ فِي فَدَاءٍ أَوْ عَتْلٍ (٢) .
- ١٣ - (ب) وَأَنَّ لَا يَحَالِفُ مُؤْمِنٌ مَوْلَى مُؤْمِنٍ دُونَهُ .
- ١٤ - وَأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَقِّينَ . أَيْدِيهِمْ عَلَى كُلِّ مَنْ بَغَى مِنْهُمْ . أَوْ ابْتَغَى دُسِيْمَةً (٣) ظُلْمًا . أَوْ إِنَّمَا أَوْ عَدُوَانَا . أَوْ فَسَادًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ . وَأَنَّ أَيْدِيهِمْ عَلَيْهِ جَمِيعًا . يَنْوَ كَانَ وَلَدَ أَحْدَهُمْ .
- ١٥ - وَلَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ فِي كَافِرٍ . وَلَا يَنْصَرُ كَافِرٌ عَلَى مُؤْمِنٍ .
- ١٦ - وَأَنَّ ذَمَّةَ اللَّهِ وَاحِدَةٌ . يَجْبَرُ عَلَيْهِمْ أَدْنَاهُمْ . وَأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ مَوَالِي بَعْضٍ دُونَ النَّاسِ .
- ١٧ - وَأَنَّ سَلْمَ الْمُؤْمِنِينَ وَاحِدَةٌ : لَا يَسَالُمُ مُؤْمِنٌ دُونَ مُؤْمِنٍ فِي قَتْلٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ، إِلَّا عَلَى سَوَاءٍ وَعَدْلٍ بَيْنَهُمْ .
- ١٨ - وَأَنَّ كُلَّ غَازِيَةً (٤) غَزَتْ مَعْنًا : يَعْقِبُ بَعْضُهَا بَعْضًا .
- ١٩ - وَأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ بَيْءَ (٥) بَعْضُهُمْ عَنْ بَعْضٍ بِمَا نَالَ دَمَاهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ .
- ٢٠ - وَأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَقِّينَ عَلَى أَحْسَنِ هُدَىٰ وَأَقْوَمِهِ .
- ٢٠ - (ب) إِلَّا يَحِيرُ مُشْتَرِكٌ مَالًا لِقَرِيشٍ ، وَلَا نَفْسًا وَلَا يَخُولُ دُونَهِ عَلَى مُؤْمِنٍ

(١) المَفْرَحُ هُوَ الْقَلْلَةُ الدِّينُ .

(٢) الْعَتْلُ : الْدِيَةُ .

(٣) دُسِيْمَةُ ظُلْمٍ : طَلْبٌ بِدُونِ حَقٍّ - اِنْارَةٌ .

(٤) الْجَمَاعَةُ تَخْرُجُ لِلْغَزْوِ .

(٥) يَتَعَادِلُونَ .

٢١ - وأنه من اعتبط (١) مؤمنا قتيلا عن بينة فان قوده (٢)
به ، الا أن يرضي ولى المقتول بالعقل وأن المؤمنين عليه كافة . ولا يحل
لهم الا قيام عليه .

٢٢ - وأنه لا يحل لمؤمن اقر بما في هذه الصحيفة ، وأمن بالله
والاليوم الآخر أن ينصر محدثا أو يؤويه . وأن من نصره فان عليه لعنة
الله وغضبه يوم القيمة ولا يُؤخذ منه عدل ولا صرف (٣) .

٢٣ - وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء ، فان مردك الى الله والى
محمد .

٢٤ - وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين . ماداموا محاربين .

٢٥ - وأن يهود بنى عوف أمه مع المؤمنين . لليهود دينهم :
وللمسلمين مواليهم وأنفسهم : الا من ظلم وأثم : فانه لا يوتخ (٤) الا
نفسه وأهل بيته .

٢٦ - وأن ليهود بنى النجار مثل ما ليهود بنى عوف .

٢٧ - وأن ليهود بنى الحارث مثل ما ليهود بنى عوف .

٢٨ - وأن ليهود بنى ساعدة مثل ما ليهود بنى عوف .

٢٩ - وأن ليهود بنى جشم مثل ما ليهود بنى عوف .

٣٠ - وأن ليهود بنى ثعلبة مثل ما ليهود بنى عوف : الا من ظلم
وأثم : فانه لا يوتخ الا نفسه وأهل بيته .

٣١ - وأن ليهود بنى الأوس مثل ما ليهود بنى عوف .

٣٢ - وأن جفنة بطن من ثعلبة كانفسهم .

٣٣ - وأن لبني الشطبية مثل ما ليهود بنى عوف ، وأن البر دون
الاثم .

٣٤ - وأن موالي ثعلبة كانفسهم .

٣٥ - وأن بطانة يهود كانفسهم .

٣٦ - وأن لا يخرج منهم أحد الا باذن محمد .

(١) قتله دون موجب مبرر .

(٢) القود : القصاص في القتل .

(٣) العدل والصرف : الفداء والتوبة .

(٤) يملك .

- ٣٦ - (ب) وأنه لا ينحجر (١) على ثار جرح ، وأنه من فتك
فبنفسه وأهل بيته ، الا من ظلم . وأن الله على أثير هذا .
- ٣٧ - وأن على اليهود نفقتهم ، وعلى المسلمين نفقتهم ، وأن بينهم
النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة . وأن بينهم النصيحة وللبر
دون الأثم .
- ٣٨ - (ب) وأنه لا يأثم امرؤ بخليفة ، وأن النصر للمظلوم .
- ٣٩ - وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .
- ٤٠ - وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة .
- ٤١ - وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم .
- ٤٢ - وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من خدث . أو اشتجار
يخاف فساده ، فان مرده الى الله والى محمد رسول الله ، وأن الله على
اتقى ما في هذه الصحيفة وأثيره .
- ٤٣ - وأنه لاتجار قربش ولا من نصرها .
- ٤٤ - وأن بينهم النصر على من دهم يثرب .
- ٤٥ - وإذا دعوا الى صلح يصالحونه ، ويلبسونه ، فانهم يصالحونه
ويلبسونه وأنهم اذا دعوا الى مثل ذلك . فانه لهم على المؤمنين الا من
حارب في الدين .
- ٤٦ - وأن يهود الأوس ، مواليهم وأنفسهم ، على مثل ما لا يأهل
هذه الصحيفة مع البر المحسن من أهل هذه الصحيفة ، وأن البر دون
الآثم ، لا يكسب كاسب الا على نفسه وأن الله على أصدق ما في هذه
الصحيفة وأثيره .
- ٤٧ - وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم او آثم : وأنه من خرج
آمن : ومن قعد آمن بالمدينة . الا من ظلم واثم . وأن الله جار لمن بر
واتقى . ومحمد رسول الله .

(١) ينحجر : يحال بينه وبين غرضه .

(٢) اي لا يغير الشخص مستجيرًا الا باذن مجيره .

يتضح من قراءة نص هذه الوثيقة :

١ - أن الرسول عليه السلام قد حدد شعب المدينة شامل المسلمين من المهاجرين وأهل يثرب ، فهم جميعاً يكونون أمة ، كما أن باقي أهل المدينة من المسلمين يعتبرون جزءاً من شعبها ، فكل أهل الأقاليم (المدينة) أعضاء في هذه الأمة .

٢ - أن الوثيقة تقرّ للرسول عليه السلام بالرئاسة « وأنكم مهما اختلافتم فيه من شيء فإن مردك إلى الله وإلى محمد » .

٣ - أقرت الصحيفة مبدأ المساواة بين المؤمنين وعدم اقرار الظلم .

٤ - أقرت مبدأ الجهاد في سبيل الله .

الى آخر ما ورد في هذه الوثيقة من مبادئ وأحكام لا يتصور وجودها الا في كيان سياسي منظم .

(راجع فيما تقدم مؤلف الدكتور محمد سليم العوا - « في المذاهب السياسي للدولة الإسلامية » ص ٦٥ وما بعدها . وقد نقلنا عنه نص دستور المدينة وقد نقله بدوره عن كتاب « مجموعة الوثائق السياسية » الدكتور محمد حميد الله ص ٣٩ - ٤٧) .

ثالثاً - من الحقائق التاريخية المسلمة أنه على أثر قيام الدعوة الإسلامية تكون مجتمع جديد له ذاتية مستقلة . يعترف بقانون واحد ويُخضع له . وتتوفر له كل مقومات الدولة بمفهومها القانوني . وهي الأقليم والشعب والحاكم .

رابعاً - أن الجماعة الإسلامية بدأت بممارسة كل الوظائف السياسية منذ عهد الرسول عليه الصلاة والسلام : من إعداد الأداة لتنفيذ العدالة وتنظيم الدفاع والقيام بالتعليم وحماية المال وعقد المعاهدات وغير ذلك من المهام التي اضطلع بها وهي مهام أي دولة من الدول .

خامساً - يؤكد أغلب المستشرقين ومن درسوا النظام الإسلامي هذا المعنى وهو أن الإسلام دين ودولة ، وقد تواترت آراؤهم في صراحة قاطعة ومن أمثلة ما انتهوا إليه من أقوال : -

(ا) الدكتور فتزجرالد :

« ليس الاسلام دينا فحسب ، ولكنه نظام سياسي أيضا : وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير بعض أفراد من المسلمين ممن يصفون أنفسهم بأنهم « عصريون » يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين ، فإن صرح التفكير الاسلامي كله قد بنى على أساس أن الجانبين متلازمان لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر » .

(ب) الأستاذ نليليو :

« لقد أسس (محمد) في وقت واحد دينا ودولة ، وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته » .

(ج) الدكتور شاخت :

« على أن الاسلام يعني أكثر من دين : أنه يمثل أيضا نظريات قانونية وسياسية ، وجملة القول انه نظام كامل من الثقافة والدين والدولة معا » .

(د) الأستاذ ستروثمان :

« الاسلام ظاهرة دينية : اذ ان مؤسسه كان نبيا ، وكان سياسيا حكيمأ اي (رجل دولة) » .

(ه) الأستاذ ماكمونالد :

« هنا اي في المدينة - تكونت الدولة الاسلامية الأولى ، ووضعت المبادئ الأساسية للقانون الاسلامي » .

(راجع النظريات السياسية للدكتور ضياء الدين الرئيس ص ١٦ وما بعدها)

ومن كل ما تقدم يتضح أن رسالة الاسلام إنما تقوم كما اسلفنا على العقيدة والشريعة معا ، ويتأكد قيام الدولة الاسلامية ، والحكومة الاسلامية ، راعية لشئون المجتمع ، عاملة على تحقيق مصالحه « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون » .

أساس سلطان الحاكم في الدولة الإسلامية

ومشروعية السيادة فيها

قبل أن نتعرض لأساس سلطان الحاكم في الدولة الإسلامية ومشروعية السيادة فيها ، يتعين علينا أن نستعرض الأفكار الرئيسية التي اعتقدها المفكرون والحكام في العصور المختلفة ، لتبرير مشروعية السيادة وأساس سلطة الحكام فقد وجدت نظريات عديدة في هذا الصدد نجتزيء بمنها ما يلى :

أولاً - نظرية الحق الإلهي المباشر :

وتقتضى هذه النظرية بأن الدولة من خلق الله ، فهو خالق كل شيء وهو الذي يختار الملوك مباشرة لحكم الشعوب ، وعلى الأفراد السمع والطاعة لأوامرهم ، ولا يسأل الملوك عن أعمالهم أمام شعوبهم ، وإنما يكون حسابهم عند الله .

وقد سادت هذه النظرية قديما ، وتشبث بها الملوك والحكام ، سادت في فرنسا وإنجلترا حتى القرن السابع عشر ، وترتبت عليها أن طغى الملوك واستبدوا بالشعوب ، مقررين أن سلطانهم مستمد من الله ولا يحاسبهم عن أعمالهم أحد .

وازاء ذلك ، وبتطور الأفكار والثقافة ، تحورت هذه النظرية إلى نظرية أخرى أسموها نظرية الحق الإلهي غير المباشر ، ومفادها أن الله سبحانه لا يختار الحاكم ، وإنما توجه العناية الإلهية الأشخاص إلى اختياره ، فالآمرة وإن كانت هي التي تختار الحاكم ، إلا أنها مسؤولة إلى هذا الاختيار برادة الله .

وقد اندثرت هذه النظريات الفقهية عن أصل السيادة في الدولة ، لامعاتها في الخيال ، وتتجاهلها للواقع ، واتاحتها الفرصة لطغيان الحكام .

ثانياً - نظرية العقد الاجتماعي :

خلاصة هذه النظرية أن وجود الدولة (السلطة) يرجع إلى الارادة المشتركة لأفراد الجماعة ، أي أن الأفراد اجتمعوا واتفقوا على إنشاء مجتمع سياسي يخضع لسلطة عليا ، فالدولة على هذا الأساس ، قد وجدت نتيجة لعقد أبرمه الجماعة .

وأهم من اعتنق هذه النظرية ثلاثة من الفقهاء ، وعلى خلاف بينهم في تفصيلاتها وذلك على النحو الآتي :

(ا) نظرية العقد الاجتماعي عند هوبيز :

يرى هذا الفقيه أن حانة الإنسان قبل نشوء الدولة كانت فوضى مبعثها الشر المتبادل في نفوس البشر ، وكانت الغلبة للأقوياء والحق ينبع القوة وازاء هذه الفوضى والبدائية ١ عدم توفر الأمن والاستقرار للأفراد ، فقد بحثوا عن وسيلة لحمايةهم ٢ وكانت هذه الوسيلة هي اتفاقهم على اختيار شخص من بينهم يكون رئيسا عليهم ، يتولى رعاية مصالحهم وحمايتهم ٣

ويرى هوبيز أن الحاكم لا يكون طرفا في العقد ، وإنما يعقد كل الأفراد عداه ويتنازلون بمقتضى العقد للحاكم عن جميع حقوقهم بدون قيد أو شرط ٤ فسلطته مطلقة ولا يسأل عما يفعل ٥ وعلى الأفراد الخضوع والطاعة له ٦

ويلاحظ أن معنى هذه النظرية ، هو تأييد الحكم الاستبدادي وهو ما كان يهدف إليه هوبيز باعتبار متحمسا للنظام الملكي في بلاده « إنجلترا » ٧

(ب) نظرية العقد الاجتماعي عند لوك :

كان لا يتبع سلفه في أن الجماعة كانت تعيش في فوضى ، وإنما رأى أن الأفراد كانوا يتمتعون بحرفيتهم في ظل القانون الطبيعي ، ولكن لغموض هذا القانون ، ولتشابك المصالح ٨ رأوا أن يتركوا هذه الحرية المطلقة إلى نوع من النظام يقوم على أساسه التعاون بين الجماعة وي الخضعون لحاكم عادل ٩ فاتفقوا على اختيار أحدهم لتولى أمورهم ١٠ وبختلف هذا الفقيه عن سابقه ١١ كذلك في أن الأفراد لا يتنازلون عن كل حقوقهم للحاكم ١٢ وإنما يحتفظون بالحربيات والحقوق الأساسية لهم ١٣ كذلك فإن الحاكم يكون طرفا في العقد فإذا أخل بشروطه جاز عزله ١٤

(ج) نظرية العقد الاجتماعي عند روسو :

يرى روسو أن الإنسان كان يعيش قبل نشأة الدولة في حرية كاملة ١٥ ولكن نظراً لتعارض المصالح والميول والنزاعات الشديدة ١٦ فقد اضطر الأفراد إلى البحث عن نظام يكفل لهم الأمان ويحقق العدالة ١٧ فتعاقدوا على إنشاء مجتمع سياسي يخضع لسلطة عليا ١٨ ويعتبر هذا العقد هو أساس نشأة الدولة وسند السلطة معاً ١٩

ومؤدى العقد عند روسو أن الأفراد تنازلوا عن حرياتهم الطبيعية للجماعة ، مقابل الحصول على حريات مدنية جديدة يكفلها المجتمع لهم على أساس المساواة . وأن العقد قد تولى عن ارادة عامة هي ارادة الجماعة ، وهي مستقلة عن ارادة كل فرد على حدة ، وهي مظهر لسيادة المجتمع وتعبير عن هذه السيادة ، ولا يجوز التنازل عنها ، أما الحاكم طبقاً لهذه النظرية فهو ليس طرفاً في العقد ، ولكن كوكيل عن الجماعة (الأمة) وفقاً لارادتها ، ولنها حق عزله متى أرادت .

تلك هي خلاصة نظرية العقد الاجتماعي عند الفقهاء المذكورين ، على ما أوضحنا من خلاف بينهم ، غير أنهم يتفقون جميعاً على أساس واحد ، وهو أن مصدر السيادة والسلطان في الدولة هو العقد .

وقد تعرضت هذه النظرية ، بصورةها المختلفة لطائعن عديدة ، ولكن أهم نقد وجه إليها هو أنها تقوم على أساس افتراض خيالي لا أساس له من الواقع إذ أن الأفراد لم يبرموا مثل هذا العقد قط .

ورغم ذلك فقد لاقت نظرية العقد الاجتماعي عند روسو ، حين زادى بها في أواخر القرن الثامن عشر ترحيباً حاراً ونجاحاً ملحوظاً وكان لها تأثيرها على الثورة الفرنسية وما أصدرته من دساتير وتشريعات .



أساس شرعية السيادة والسلطان في الدولة الإسلامية

يرجع النظام السياسي للحكم في الدولة الإسلامية إلى أحكام القرآن والسنّة بصفة أساسية . وهذا المصدر يتميز بالمرورنة، التي تلائم جميع الأزمان والمجتمعات مع المحافظة على القواعد الكلية التي أوردها المقدّران المذكوران والتي تتلخص في العدل والمساواة والشوري وغيرها من المبادئ الكلية .

ومن المعلوم أن المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الدولة ويعتمد عليها نظام الحكم فيها ، قد وردت من عند الله ، في نصوص القرآن والسنة ، وفي المبادئ الكلية العامة السابقة ذكرها ، وغيرها من التوجيهات والتعليمات التي وردت في هذين المصادرين .

وفيما يتعلق بوضع الحاكم في الدولة الإسلامية ، فإنه يتبدى لنا بامان النظر أن الدولة الإسلامية قد رأسها الرسول الكريم محمد ﷺ أول ما بدأ ، ولم يكن أحد من الخلق هو الذي اختار له هذه المهمة . ولكن الله سبحانه هو الذي اصطفاه وحمله أمانة القيام بشئون الدين والدنيا في الدولة الوليدة . فهو عهد الله ورسوله الذي عهد إليه بهذا الأمر . ولكنّه لم يكن عهدا مطلقا . بل تولاه عليه الصلاة والسلام في نطاق أحكام الرسالة . ونصوص القرآن الكريم ومبادئه التي أنزلها الله لخير البشر في كل زمان ومكان .

وعلى أي حال فقد كان هذا الأساس مقتضيا على وضع الرسول عليه الصلاة والسلام وحده وفي عهده . أما بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام . فقد جرى الأمر على نحو آخر :

لقد ترك الرسول عليه الصلاة والسلام الأمر كله للمسلمين فيما يتعلق باختيار خلف له . وكان أن اهتدوا بهدى الله إلى الطريقة المثلثى في اختيار الإمام أو الخليفة .

ويرتكز نظام الحكم في الإسلام على أساس فكرة الإمامة .

وقد كانت مسألة الإمامة مثار جدل وخلاف شديد بين المسلمين . لكن حاصل ما انتهى إليه رأي المجتهدين ، أن ثبوت الإمامة (الخلافة) يكون بالاتفاق والاختيار (وذلك عدا الشيعة الذين قالوا بثبوتها بالنص أي بالتعيين) .

ويقصد بقيام الامامة على النص ، أن يكون التعين من عند الله أو الرسول ﷺ ، أو الامام واذ لم يتحقق ذلك ولم يقم دليل على وجود هذا الاسلوب ، فلم يبق الا اختيار الامام بواسطة الامة .

ومعنى ذلك أن الامة هي التي تقوم باختيار من يتولى أمورها ، ويتم الاختيار بطريق البيعة الصحيحة الشرعية (١) .

ويتولى هذه البيعة جماعة من المسلمين يطلق عليهم « أهل الحل والعقد » ، ويسماهم الماوردي في كتابه - الأحكام السلطانية - « أهل الاختيار » .

ويقول الماوردي عن أهل الاختيار ، ان الشروط المعتبرة فيهم هي :

أولاً : العدالة الجامحة لشروطها (الاستقامة والامانة والورع والتقوى والأخلاق الفاضلة) .

ثانياً : العلم الذي يتوصل به الى معونة مستحق الامامة ، على الشروط المعتبرة فيها .

ثالثاً : الرأي والحكمة ، المؤديان الى اختيار من هو للامامة اصلح ، ولتدبير المصالح أقوى وأعرف .

ويقوم أهل الحل والعقد باختيار الامام من المسلمين الذين تتوافر فيهم شروط الصلاحية للمنصب ، وأهمها الكفاية الجسدية والعلمية ، والعدالة والقدرة على تحمل أعباء المنصب على ما سنبينه تفصيلا فيما بعد .

ويرى بعض الفقهاء أن أهل الحل والعقد هم الذين يترك اليهم بالفعل الاضطلاع بمسؤولية اختيار الخليفة أو الامام ، ويوجبون العقد . وهم مسؤولون عن انفاذه وهم يفعلون ذلك نيابة عن الامة كلها فيما هو حق أصيل لها . وباعتبارهم ممثلها أو نوابها .

ويرى آخرون أن اختيار أهل الحل والعقد لا ينعقد به وحدة الامامة . وإنما هو نوع من الترشيح للمنصب . يستكمل بالبيعة العامة .

وهذا التفسير هو ما يتفق مع اجازة الاختيار بعد قليل أو بواحد .

(١) نعرض هنا لأساس مشروعية السلطة على ما انتهى اليه رأى جمهور المسلمين وسوف نزيد الامر ايضاً ونبين رأى الشيعة بالذات عند الكلام على طرق اختيار الخليفة .

واجازة انعهد الى واحد كما فعل أبو بكر رضي الله عنه بالنسبة لعمر ابن الخطاب . وكما جرت السوابق بالنسبة للخلفاء الراشدين والخلفاء من بعدهم . حين كان يجرى الاختيار من أهل الاختيار أيا كان عددهم . ثم تحصل البيعة العامة من سائر المسلمين .

ومتى تم اختيار الخليفة على هذا الأساس وبالشروط المطلوبة فيه ، تعين على أفراد الأمة الدخول في طاعته .

التكيف القانوني للإمامنة :

لقد قرر علماء الفقه الإسلامي بعد بحوث مستفيضة أن الإمامة تعتبر عقدا . وقد تناول المرحوم الدكتور عبد الرزاق السنهوري بحث هذا العقد في مؤلفه عن الخلافة وانتهى إلى القول بأنه عقد حقيقي مستوف لجميع الشروط القانونية . وأنه مبني على الرضاء وأن الغالية بن هذا العقد أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطنته . فالإمامنة ما هي الا عقد طرفاه الأمة والامام .

ويضيف الدكتور السنهوري أن علماء الإسلام ومفكريه أدركوا جوهر نظرية روسو (العقد الاجتماعي) .

وإذا كان روسو يعتبر في نظر الأوربيين أبا للديمقراطية الحديثة ، وملهما للثورة الفرنسية ، فإن فقهاء المسلمين قد وصلوا إلى نظرية العقد قبل أن تعرفها أوروبا بقرون عديدة .

وإذا كان روسو قد أقام نظريته على أساس فرض خيالي لم يثبت وجوده ، فإن فقهاء الإسلام قد تكلموا عن نظرية لها ماض تاريخي ثابت ، من تجارب الأمة الإسلامية منذ عهدها الذهبي في زمن الخلفاء الراشدين .

وحاصل الأمر أن السيادة في الدولة الإسلامية تستند إلى ارادة الأمة التي تعمل في نطاق الشريعة الغراء ، وتعتبر السيادة مشروعة وبمبررة طالما كانت في نطاقها الشرعي .

(راجع النظم السياسية - المرجع السابق - ٢١٣ وما بعدها) .

« ويرى بعض الفقهاء أن اختيار الخليفة لم يكن متربوكا لجميع أفراد الأمة . وإنما حق الاختيار كان مقصورا على فئة معينة يطلق عليها أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار » .

(الدكتور محمد كامل ليلة في كتاب النظم السياسية للدول والحكومات - طبعة بيروت سنة ١٩٦٩ ص ٨١ هامش ١) (١) .

وهذا يتفق مع رأى الماوردي ، غير أننا قد انتهينا إلى ترجيح تكليف اختيار أهل الحل والعقد بأنه مجرد ترشيح للمنصب وأن البيعة العامة هي التي يتم بها العقد .

★ ★ *

(١) يجري العمل في المملكة العربية السعودية على أن « الملك - يختار في حياته خليفة على أن يوافق على ذلك الاختيار جماعة أهل الحل والعقد » والذى يحدث أن الملك يختار ولـى العهد من أبنائه أو آخره ؛ وبعد ذلك يحصل ولـى العهد على مبايعة وموافقة من أهل الحل والعقد وبعد وفاة الملك يخلفه في الحكم ولـى العهد بعد أن تبـايعه بالملك جماعة أهل الحل والعقد » .

(المرجع السابق هامش من ٥٣٤ نقلـا عن كتاب الأوضاع التشريعية في البلاد العربية للدكتور صبحي المحمصانى طبعة ١٩٦٥ ص ٣٨٦) .

القواعد التي ترتكز عليها الحكومة الاسلامية

أوضحنا فيما سبق أن النظام الذي وضع الاسلام أصوله يستلزم وجود دولة ، فالاسلام دين ودولة كما قدمنا ، ولقد جاء الاسلام بالعقيدة الدينية والنظام الاخلاقى كما جاء في نفس الوقت بشرعية محكمة عادلة تحكم تصرفات الانسان ومعاملاته ، ولضمان تطبيق هذه الشريعة وعدم الخروج عليها فقد وجب قيام سلطة رئاسية تسهر على تطبيق الشريعة ، وتنظم المجتمع على أساس من قيمها ومبادئها وأحكامها .

هذه السلطة هي الحكومة ، والتي يتعين عليها وفقا لفلسفة الاسلام ومبادئه أن تحمى العقيدة وتسهر على تطبيق احكام الرسالة الاسلامية ، فيما يختص بالاحكام التشريعية التي يخضع لها الافراد في معاملاتهم ، وهذه الحكومة يكون على راسها الامام او الخليفة يتحمل تبعاتها ، ويسأل عن الامانة التي يتولاها امام الله وامام الناس .

والذى يميز الحكومة الاسلامية عن أي حكومة أخرى هو الغاية التي تسعى إلى تحقيقها وتلتزم بها شرعا .

وهذه الغاية هي التي تبدو واضحة من تعبير الماوردي حين تعرض للكلام عن الخلافة فعرفها بأنها « خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا » .

(الاحكام السلطانية للماوردي ص ٥)

وأوضح من هذا التعبير أن الغاية والهدف الأساسي من قيام دولة اسلامية هو اقامة الدين والالتزام باحكامه سواء ما تعلق منها بأمور الدين المرتبطة بالعقيدة والعبادة ، أو تلك الاحكام المتعلقة بحياة الناس ومعاملاتهم ، وسبيل الحكومة الاسلامية الى ذلك بل الالتزام المفروض عليها هو الخضوع لأحكام الدين الاسلامي وتعاليمه واتخاذ التشريع الاسلامي قانونا عاما للدولة .. يتحقق به اقامة الدين ورعاية مصالح الحكومين .

ومن أهم المبادئ والقواعد التي أكدتها الشرع والتي يجب على كل حكومة اسلامية أن تلتزم بها بل هي اهم الركائز التي ترتكز عليها : الشورى والعدل ، وواجب الطاعة للحاكم ونصرته ، والتزام الحاكم بالاشراف الدائب على تنفيذ احكام الشريعة - وفيما يلى ايضاح لهذه القواعد :

أولاً : الشورى :

الشورى أصل من أصول الحكم الاسلامي قرر الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم : كما تقررت بالسنة النبوية وبالتطبيق الاسلامي في مختلف العصور .
ومن النصوص التي قررتها في القرآن الكريم :

١ - يقول الله تعالى في سورة الشورى في وصف المؤمنين « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شوري بينهم ومما رزقناهم ينفقون » .

يجعل الله سبحانه الشورى من بين الصفات التي يتحلى بها المؤمنين إلى جانب وصفهم بأنهم « المستجيبون لربهم » وأنهم يقيمون الصلاة . وهذا يفيد أن الشورى من خصائص الإسلام .

٢ - قال تعالى مخاطباً الرسول الكريم « فيما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فاعف عنهم واستغفر لهم ، وشاورهم في الأمر » .

وقد نزلت هذه الآية بعد غزوة أحد التي هزم فيها المسلمين ، ورغم أن أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا قد أشاروا عليه بقاء العدو خارج المدينة بما يخالف رأي الرسول صلى الله عليه وسلم ، ورغم ذلك فإن الله سبحانه قد أكده ضرورة المشاوراة مما يقطع بأن الشورى مبدأً أصيل في الإسلام ، لما تؤدي إليه من صواب الرأي وسداده ، فضلاً عن أنها أدعي للترابط بين الحاكم ومعاونيه ولتأكيد الترابط بينهم .

أما عن السنة النبوية فإنها تؤكد أن الرسول عليه السلام كان كثيراً ما يلتجأ إلى مشاورته أصحابه ، ومن ذلك ما أشرنا إليه من مشورتهم في غزوة أحد ، وقبلها في شأن موقع القتال في غزوة بدر ، وغيرها كثيرة .

وقد روى عن أبي هريرة قوله « لم يكن أحد اكثراً مشاورة لاصحابه من رسول الله ﷺ » .

وقد التزم صحابة الرسول عليه السلام من بعده بمبدأ الشورى في كل هام من أمور الحكم ، وكما أعزهم النص القاطع في أي أمر من الأمور .

ويجب على الامر ان يلجن الى مشورة الامة فيما كان من امورها العامة ، فقد امر الله سبحانه وتعالى رسوله الكريم بها « وشاورهم في الامر » رغم ان ذلك كان في زمن الوحي ، فغير الرسول من الحكم أولى بالمشاورة .

ويصف المفسرون الشورى بأنها من عزائم الامور التي لا بد من نفاذها « والعزم هي الواجبات التي لا يجوز تركها » .

ويقول الامام ابن تيمية في كتابه « السياسة الشرعية » :

لا غنى لولي الامر عن المشورة ، فإن الله تعالى أمر بها نبيه صلى الله عليه وسلم فقال تعالى : « فأعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فإذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتكلين » .

وقد روى عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

وقد قيل : إن الله أمر بها نبيه لتلقي قلوب أصحابه ، وليقتدى به من بعده ، وليسخرج منهم الرأى فيما لم ينزل فيه وحى من أمر المحروب والأمور الجزئية وغير ذلك ، فغيره - صلى الله عليه وسلم - أولى بالمشورة .

(راجع السياسة الشرعية لابن تيمية ، الفصل السابع ص ١٥٧) .

وقد اكتفت النصوص بتقرير مبدأ الشورى كأصل من أصول الحكم . ولكنها لم تقرر طريقة معينة لتنفيذها ، وتركت ذلك للأجيال المختلفة تطبقه بالطريقة التي تلائم ظروف العصر والمكان ، وتلك احدى سمات المرونة التي تتحلى بها الشريعة الإسلامية لمراعاة اختلاف الظروف والبيئات والأحوال .

وقد سلف ايراد رواية أبي هريرة عن تطبيق الرسول عليه السلام لمبدأ الشورى كما أن العصور الأولى للدولة الإسلامية خاصة في عهد الخلفاء الراشدين كانت تتلزم هذا الأصل ، في أخطر أمورها بما في ذلك اختيار الخلفاء أنفسهم وغيرها من أمور السياسة والحكم وكذلك في شئون الحياة العادلة .

وقد اختلف الرأي بين الفقهاء حول مدى الالتزام الشورى للمستشير : فذهب البعض إلى عدم الالزام . ولكن الراجح أن الالتزام في الشورى

هو الأولى بالاتباع « والسنّة والتطبيق على ذلك »، فرسول الله عليه السلم قد التزم رأي أصحابه في غزوه بدر وأحد رغم اختلاف رأيه مع رأيهم في الغزوة الثانية ، وأبو بكر لم يحارب أهل الردة إلا بعد اقنان الصحابة الذين خالفوه بصواب رأيه فأقرره : وكذلك شأن عمر بن الخطاب في ما قررته من عدم تقسيم أرض العراق بين الفاتحين إذ أنه كذلك مازال يجادل المعارضين من الصحابة حتى اقتنعوا برأيه وأقرروه .

(راجع في بيان ذلك « النظام السياسي للدولة الإسلامية » للدكتور محمد سليم العوا - ص ١٢١ وما بعدها) .

ثانياً : العدل

فيجب أن يتحقق العدل من جانب الحكم وأعوانهم في الحكم ، والمقصود بالعدل هو العدل المثالي الذي لا يتاثر بالميل أو بالهوى ، و يجب أن يتمتع به جميع أبناء الأمة ويتساونون أمامه » فالMuslimون سواسية لا فضل لعربي على أعمى إلا بالتقوى ، بل يجب أن يتمتع به غير المسلمين ماداموا موجودين في دار الإسلام . فالإسلام في خصوص هذا المبدأ لا يميز بين الناس ، وتلك هي الميزة الكبرى لعدالة الإسلام التي لا تدعانيها عدالة الشرائع الأخرى .

وقد أكد القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة هذا المبدأ في مواضع عديدة منها :

يقول الله تعالى في سورة النحل : « إن الله يأمر بالعدل والاحسان وابتلي ذي القربي وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ، يعظكم لعلكم تذكرون » .

وفي سورة النساء . « إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » .

وفي سورة المائدة : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على إلا تعذلا ، أعدلوا هؤلئك أقرب للتقوى » .

ويقول الرسول عليه الصلاة والسلام : « أَنْ أَحَبُّ النَّاسَ إِلَى وَاقْرَبِهِمْ مِنْ مَجْلِسِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ : اِمَامٌ عَادِلٌ » .

وقال عليه الصلاة والسلام : « مَنْ أَذَى ذَمِيَا فَإِنَّا خَصِيمُهُ » .

وقال عليه الصلاة : « أَلَا مَنْ ظَلَمَ مَعَاهِدَهُ أَوْ اَنْتَقَصَ حَقَّهُ ، أَوْ كَلَفَ فَوْقَ طاقتِهِ أَوْ أَخْذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طَيْبِ نَفْسٍ فَإِنَّا خَصِيمُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ » .

مَا تَقْدِمُ يَتَضَعُّ إِلَى أَيِّ مَدْىٍ عَنِ الْإِسْلَامِ بِالْعَدْلِ ، وَسَاوِيَ بَيْنَ النَّاسِ وَوَجْهُ الْخَطَابِ إِلَى الْعَامِ وَالْخَاصِّ ، إِلَى الْحَاكِمِ وَالْمُحْكُومِ ، وَلَا يَقْصِدُ بِالْعَدْلِ فِيمَا سَبَقَ مَجْرِدَ الْعَدْلِ الْقَضَائِيِّ ، وَهُوَ مَا تَرَكَ الْأَنْظَمَةُ الدُّسْتُورِيَّةُ الْحَدِيثَةُ اهْتَمَمَهَا فِيهِ ، بَلْ أَرَادَتِ الشَّرِيعَةُ الْعَدْلَ مُوسَعًا بِتَوجُّيِّهِ الْخَطَابِ إِلَى الْحَاكِمِ وَالْمُحْكُومِ .

ثالثاً : وجوب الطاعة على المحكومين

ووجوب نصرة الحاكم

يُقَابِلُ اقْنَاطَةُ الْعَدْلِ مِنْ قَبْلِ الْحَاكِمِ وَجُوبُ طَاعَةِ الْمُحْكُومِ لِهِ وَالتَّزَامُ بِأَوْامِرِهِ وَنَوَاهِيهِ ، وَتَسْتَمِرُ هَذِهِ الطَّاعَةُ وَاجِبَةً طَالِمًا اسْتَمْرَارَ عَدْلِ الْحَاكِمِ .

قال الله عز وجل : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا رَسُولَ اللَّهِ وَأُولَئِكُمْ أَنْجَلُوا » .

ففرض علينا طاعة أولى الأمر فيينا ، وهم الأئمة المتأمرون علينا ، روى هشام ابن عروة عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال :

« سَيِّلِيكُمْ بَعْدِ وَلَاءٍ ، فَيُلِيقُكُمُ الْبَرُّ بِبَرِّهِ وَيُلِيقُكُمُ الْفَاجِرُ بِفَجْوَرِهِ . فَاسْمَعُوا لَهُمْ وَأَطِيعُوا فِي كُلِّ مَا وَافَقَ الْحَقُّ ، فَإِنْ أَحْسَنُوا فَلَكُمْ وَلَهُمْ ، وَإِنْ أَسَاعُوا فَلَكُمْ وَعَلَيْهِمْ » .

(راجع الأحكام السلطانية للماوردي ص ٦) .

ولهذا نرى الخليفة الأول لرسول الله ﷺ ، أبا بكر الصديق رضي الله عنه يقف خطيباً في الناس بعد تمام البيعة له فيقول في ضمن خطبته المشهورة مخاطباً المسلمين بقوله :

« .. فَعَلِيكُمْ بِحُسْنِ الْهُدَى وَلِزُومِ الطَّاعَةِ .. لَقَدْ قَلَدْتُ أَمْرًا عَظِيمًا

مالي به طاقة ويد ، ولوددت أني وجدت أقوى الناس عليه مكانى ،
فأطبيعوني ما أطعنت الله ، فذا عصيت الله فلا طاعة لى عليكم » .

رابعا : اشراف الحكم على تنفيذ الشريعة

ان الامامة (او الخلافة) موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا كما سلف القول . وتلك غاية الحكومة الاسلامية وترتيبها على ذلك فان الحكم ملزم بحفظ الدين على أصوله المستقر ، وأخذ من يخرج عليه بما يلزم كما عليه رعاية شئون المسلمين والاشراف على تنفيذ احكام الشريعة ، وله في هذا الشأن سلطان كبير ومهام متشعبة هدفها جميعا حفظ الدين وصلاح الدنيا اي تحقيق الصالح العام للمسلمين . بحسب ما تدعوه اليه حاجتهم المتغيرة ومع الالتزام بالاصول العامة والاحكام الشرعية ومن المقرر شرعا ان الامام هو صاحب الولاية في جميع الاعمال ما تعلق منها بشئون الدين او شئون الدنيا . ولا يتصور بل انه من المستحيل عمليا - ان يباشر كل الامور بنفسه فلابد له اذن من الاستعانة بالاعوان والعمال يعتمد اليهم بتائية الوظائف المتشعبة التي تلتزم الدولة القيام بها .

يقول ابن خلدون في مقدمته « اعلم ان السلطان - الحكم - في نفسه ضعيف يحمل اهرا ثقيلا ، فلابد له من الاستعانة بأبناء جنسه .. الخ . » .

على انه يتعين على الحكم - اذ يختار معاونيه - ان يلزم نفسه باختيار الاصلاح دون محاباة او مجاملة . فقد روى عن رسول الله عليه الصلاة والسلام قوله : « من ولى من أمر المسلمين شيئا فولي أحدهما عليه محاباة فعليه اللعنة الى يوم الدين » .

ولا يزول الواجب عن الحكم في متابعة الاشراف بمجرد اختياره احسن العمال ، بل يتعين عليه ان يتبع اعمالهم . ويؤدى اليهم النصح والمشورة . ويستوثق من التزامهم الحق والعدل والمصلحة فيما يفعلون .

يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه « ارأيتم ان استعملت عليكم خير من أعلم ثم أمرته بالعدل ، اكنت قضيت ما على لكم ، قالوا : نعم . قال : لا حتى أنظر في عمله أعمل بما أمرته أم لا » .

تنظيم سلطات الحكم في الدولة الإسلامية

تقديم :

اذا رجعنا الى الأنظمة السياسية المعاصرة ، نجد أن الدساتير تعنى ببيان وتنظيم سلطات الدولة و اختصاصاتها و العلاقات بينها ، فإذا أخذنا على سبيل المثال دستور جمهورية مصر العربية الصادر في سنة ١٩٧١ ، نجده حين يتعرض لنظام الحكم ينص على المبادئ الآتية :

أولاً : بالنسبة لرئيس الدولة

« رئيس الدولة وهو رئيس الجمهورية ويسهر على تأكيد سيادة الشعب وعلى احترام الدستور وسيادة القانون وحماية الوحدة الوطنية والمكاسب الاشتراكية الخ » ، (المادة ٧٢) .

ثانياً : السلطة التشريعية

يتولى مجلس الشعب سلطة التشريع .. (مادة ٨٦) .
وهو مجلس منتخب انتخاباً مباشراً بواسطة الشعب .

ثالثاً : السلطة التنفيذية

(يتولى رئيس الجمهورية السلطة التنفيذية ويمارسها على الوجه المبين بالدستور) (مادة ١٣٧) .

يضع رئيس الجمهورية بالاشراك مع مجلس الوزراء السياسة العامة للدولة ، ويشرفان على تنفيذها .. الخ (مادة ١٣٨) .

ويستعين رئيس الجمهورية بنواب له كامل السلطة في تعينهم واعفائهم من مناصبهم (مادة ١٣٠) ، كما يعين رئيس مجلس الوزراء ونوابه والوزراء ونوابهم ويعفيهم من مناصبهم (مادة ١٤١) .

رابعاً : السلطة القضائية

وتقولها المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها (مادة ١٦٥) .

تلك لمحه عاجله عن التركيب السياسي لسلطات الحكم في الدولة كما قررها الدستور فإذا أردنا أن نساير هذا الأسلوب في حديثنا عن تنظيم السلطات في الحكومة الاسلامية ، فاننا سوف نتناول المسالة وفقاً لما يأتي :

أولاً : رئيس الدولة ، (الخليفة) .

ثانياً : السلطة التنفيذية .

ثالثاً : السلطة التشريعية .

رابعاً : السلطة القضائية .

وسوف نعرض بالنسبة لكل موضوع من هذه الموضوعات من وجهة النظر الاسلامية ، ثم نوضح بقدر الامكان أوجه الاتفاق أو الاختلاف مع الانظمة المعاصرة .



أولاً - الخليفة

(رئيس الدولة الاسلامية)

ان رئاسة الدولة الاسلامية هي خلافة للنبي عليه الصلاة والسلام في حراسة الدين وسياسة الدنيا .

فالخلافة هي أخطر المناصب على الاطلاق .

والخليفة يجمع بين رئاسة الدولة والحكومة أي السلطة التنفيذية في المفهوم الدستوري الحديث ، وبذلك يبدو أن نظام الخلافة يقترب من نظام الحكم الرئاسي بمفهومه الحديث .

(راجع الدكتور سليمان الطماوى - السلطات الثلاث في الاسلام ص ٢٤٥)

ذلك أن نظام الحكم الرئاسي يتميز بحصر السلطة التنفيذية في يد رئيس الدولة ، وخصوص الوزراء خصوصاً تماماً له وحده ، بما في ذلك حقه المطلق في اختيارهم وفي عزلهم ، عموماً فهو النظام الذي ترجم فيه كفة رئيس الدولة في ميزان السلطان .

(راجع الدكتور محمد كامل ليلة - النظم السياسية طبعة ١٩٨٠ ص ٥٦٧)

ولخطورة المنصب ، فقد اجمع الفقهاء على اشتراط عدة شروط فيما يتولاه ، حاصلها أن يكون كفياً للقيام بأعبائه من حيث السلامة الجسدية والعلمية والخلقية .

وتلخص هذه الشروط فيما يلى :

الشرط الأول : الكفاية الجسدية :

يشترط ابن خلدون (سلامة الحواس والأعضاء من النقص والمعطلة كالجنون والعمى والصمم والخرس) ، وما يؤثر فدنه من الأعضاء في العمل ، كفقد اليدين والرجلين والأنثيين ، فشرط السلامة منها كلها ، نتائج ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل اليه) .

فالفقهاء يستلزمون في الخليفة أن يكون سليم الحواس والأعضاء ، قادرًا على التصرف ، فإذا طرأ نقص في الحواس أو الأعضاء أو التصرف ،

غيرى الفقهاء أن زوال العقل وذهب البصر يمنع من الخلافة ، فالجنون المطبق أو الذى يغلب على أوقات الشخص يؤدى إلى منع استاد الخلافة ، إلى منع استدامتها .

وأختلف الفقهاء فى تفصيات النقص الأخرى فى الحواس والبدن ، وليس هنا مجال لتفصيلها . كما أن نقص الأعضاء الذى يمنع من استاد الخلافة أو استدامتها هو قطع اليدين أو الرجلين ، فلا يقوى على العمل فى الأولى ولا يقوى على النهوض فى الثانية .

أما نقص التصرف الذى يمنع من استدامة الخلافة ، فهو حالة اسر الخليفة بواسطة الأعداء وعدم التمكن من خلاصه بعد بذل الجهد والمحاولة .

(راجع تفصيات ذلك - الأحكام السلطانية للماوردي - ١٧ - ٢٠)

الشرط الثاني : أن يكون المرشح للخلافة من أهل الولاية الكاملة :
وعناصر الولاية الكاملة هي :

(١) الإسلام .

(ب) الحرية : لأن الرق يمنع من انعقاد الولاية .

(ج) الذكورة : فلا يجوز للأنثى شغله ، ولا تتفق أعباؤه وطبيعة المرأة .

(د) البلوغ : لأن غير البالغ لا يتعلق بقوله على نفسه حكم ، فكان أولى أن لا يتعلق على غيره به حكم .

(ه) العقل : وكما يقرر الماوردي في الأحكام السلطانية : « ولا يكتفى فيه بالعقل الذي يتعلق به التكليف من علمه بالمدركات الفردية ، حتى يكون صحيح التمييز جيد الفطنة » . بعيداً عن الشهو والغفلة ... » .

(المرجع المذكور ص ٦١) .

الشرط الثالث : الكفاية العلمية :

والكافية العلمية المطلوبة هي أهلية الاجتهاد ، وحكمه هذا الشرط أن الخليفة يكون منفذ الأحكام الله ، فيجب أن يكون عالماً بها ، وما لم يعلمه لا يصح تقديمها لها ، ويقول الماوردي عن هذا الشرط للإمام (الخليفة) :

«أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية ، وعلمه بها يشتمل على علم أصولها ، والارتكاب بفروعها ، وأصول الأحكام في الشرع أربعة : أحدها : علمه بكتاب الله عز وجل على الوجه الذي تتحقق به معرفة ما تضمنه من الأحكام ناسخاً ومنسوخاً ، ومحكماً ومتشاركاً ، وعموماً وخصوصاً ، ومجملًا ومفصلاً .

والثاني : علمه بالسبة النبوية .

والثالث : علمه بتأويل السلف فيما اجمعوا عليه واختلفوا فيه ليتبع الإجماع ويجهد برأيه في اختلاف .

والرابع : علمه بالقياس

(الأحكام السلطانية ص ٦٢ وما بعدها) .

الشرط الرابع : العدالة :

والمعنى المقصود هنا هو «أن يكون صادق اللهجة ، ظاهر الأمانة ، عفياً عن المحارم ، متوقياً الماثم ، بعيداً عن الريب ، مأموراً في الرضا والغضب ، مستعملاً لمروعة مثله في دينه ودنياه ، فإذا اكتملت فيه ، فهي العدالة التي تجوز بها شهادته .. وتصح بها ولايته » .

(الأحكام السلطانية للماوردي ص ٦٦) .

ومفهوم ما تقدم أنها الناموس والوصف الذي لشخص ، في تحليه بالأخلاق الفاضلة ، والقوى والورع ، أو هي أن يكون محسداً السيرة حسن السمعة معروفاً بخلقه ودينه وعلمه وفضله .

وإذا كانت العدالة مطلوبة فيمن يوليهم الخليفة مختلف الولايات ، كالوزراء والأمراء والقادة ، فلاوي أن تكون مشترطة فيه ، كما أورده ابن خلدون .

الشريط الخامس : الثقافة السياسية والحربية والإدارية :

بأن يكون قادراً على التوصل إلى الرأي المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح والشجاعة والنجدية المؤدية إلى حماية الدين والوطن وجihad العدو واقامة الأحكام وتدبير المصالح .

الشرط السادس : النسب

أى أن يكون المرشح للخلافة قريشاً . وهذا الشرط محل خلاف شديد بين الفقهاء .

فيري أهل السنة وجوب هذا الشرط مستندين الى ما أجمع عليه الصحابة يوم المسقية حيث بُويع أبو بكر ، وما جرى من نقاش وخطب ، وما روى في هذا الشأن من أحاديث ، أشهرها حديث (الأئمة من قريش) .

ورأى الشيعة في هذا الخصوص أكثر تشددًا ، فالشيعة الإمامية يرون انحصر الامامة (الخلافة) في على وسلالته ، والشيعة الزيدية يذهبون إلى مدى أبعد في التضييق من دائرة الاختيار ، فيقتصرُونها على الفاطميين : أي نسل السيدة فاطمة .

اما الخوارج فلا يأخذون به ويرون أن من يختار للخلافة لا يشترط فيه أن يكون قرشيا ، ويصح أن يكون من قريش أو غيرها (راجع أحمد أمين - فجر الاسلام ، ص ٢٥٨) .

ويذهب بعض المتأخرين ومنهم ابن خلدون ، إلى أنه اذا جاز اعتبار هذا الشرط في صدر الدولة الاسلامية ، فإن له ما يبرره ويحلله ، فقرיש كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلة فيهم ، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انتقادهم ، فلدفع التنازع أخذ بهذا الشرط تحفيقا للمصلحة ، أما وقد تغيرت الظروف والأحوال ، ولم يعد لقرיש هذا الوضع ، فإن الشرط لا يبدو قائما . وهذا هو الأقرب للمنقول في العصر الحديث .



طرق اختيار الخليفة

رأى الشيعة :

الشيعة هم جماعة المسلمين التي اتجهت الى محبة آل البيت ومناصرتهم ، ورأوا أن الامام على بن أبي طالب وبنيه هم أفضل الخلق وهم أحق بالخلافة من غيرهم ، وقد تفرق الشيعة فرقاً متعددة ، منهم الغلاة المتطرفون ، ومنهم المعتدلون ، ويهمنا من هذه الفرق الإمامية الاثنا عشرية والزيدية وما مذهبان دان بمبادئهما الكثير من المسلمين وما زالا سائدين حتى عصرنا هذا في نواحي متفرقة من العالم الإسلامي.

وتتفق الفئتان على أن علياً أفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنه كان أحق بالخلافة بعد وفاة الرسول ، ولكن سند الأحقيّة عندهما مختلف .

مذهب الإمامية :

سميت هذه الجماعة باسم الشيعة الإمامية الاثني عشرية (١) لأنهم يرون أن الإمامة قد تسللت بالتعيين حتى وصل عدد الإمامة إلى

(١) الأئمة عند الشيعة الاثني عشرية هم : الامام على بن أبي طالب توفي سنة ٤٠ هـ .

- الامام الحسن بن علي بن أبي طالب توفي سنة ٥٠ هـ .
- » الحسين بن علي بن أبي طالب توفي سنة ٦١ هـ .
- » علي زين العابدين بن الحسين توفي سنة ٩٤ هـ .
- » محمد الباقر بن علي زين العابدين توفي سنة ١١٣ هـ .
- » جعفر بن محمد (الصادق) توفي سنة ١٤٨ هـ .
- » موسى بن جعفر (الكاظم) توفي سنة ١٨٣ هـ .
- » علي بن موسى (الرضا) توفي سنة ٢٠٢ هـ .
- » محمد بن علي (الجواد) توفي سنة ٢٢٠ هـ .
- » علي بن محمد (الهادي) توفي سنة ٢٥٤ هـ .
- » حسن بن علي (العسكري) توفي سنة ٢٦٠ هـ .
- » محمد بن الحسن (المنتظر) امتنى حوالى سنة ٢٦٠ هـ .

الثني عشر اماماً اولهم الامام على بن أبي طالب رضي الله عنه ، وآخرهم الامام محمد بن الحسن (المتظر) الذي استقر حوالي عام ٥٢٦هـ ، ويرون أنه مازال حيا ، ومختفي وأنه سيعود يوماً ما ، فيملأ الأرض عدلاً .

وخلاصة آراء هذا المذهب بالنسبة للإمامية :

أولاً : أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفرض إلى نظر الأمة ، لتنقلي اختيار الإمام ، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام ، ولا يجوز لنبي إغفالها وتقويضها إلى الأمة ، بل يجب عليه تعين الإمام لهم ، وأن الرسول عليه السلام قد عين علياً بن أبي طالب وأوصى له بذلك ، ويسمون علياً بالوصي وأنه قد أوصى من بعده ، كما أن كل إمام يتعين عليه أن يوصي من بعده .

ثانياً : أن الإمام هو أفضل الخلق جميعاً ، وهو معصوم من الصغائر والكبائر .

ثالثاً : أنهم يأخذون بمبدأ التقية أي المداراة ، فإذا تغلب أهل القوة على، أهل الحق وخشي الإمام على نفسه وعلى مذهبه لجأ إلى التستر والمداراة .

رابعاً : أنهم يؤمنون بعودة الإمام المنتظر ، فيرون أن أمامهم الثاني عشر ، قد اختفى بغتة ، وأنهم ينتظرون عودته إذ أنه في نظرهم حتى لم يمتحن ، ولا مانع عندهم أن يبقى الإمام على قيد الحياة ألف سنة أو أكثر ، فان سيدنا نوح قد لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً وإن عمره أكثر من ذلك ، وأن الله حكمته في ذلك وكثير من أمور الدين لا نعرف حكمتها ومع ذلك لا تنكرها (راجع كتاب أصل الشيعة وأصولها) للإمام محمد الحسين آل كاشف الغطاء (وهو من علماء الشيعة) الطبعة ١٥ بائتلاف ص ١٠٥ وما بعدها .

على أن فقهاء المسلمين قديماً وحديثاً لم يوافقوا على نظرية الشيعة الإمامية ، فإن القول بأن الإمامة تكون بالمعنى تقاضه أدلة قوية نسوق منها ما يأتي :

أولاً : أن الرسول عليه السلام لو كان قد نص على إمامية على بن أبي طالب لما جهل الصحابة ذلك وما كان في وسعهم أن يخالفوه .

ثانياً : ما رواه البخاري عن ابن عباس أن عليا رضي الله عنه خرج من عند النبي صلى الله عليه وسلم في وجده الذي توفي فيه . فقال العباس : يا أبا الحسن كيف أصبح رسول الله ؟ فقال : أصبح بحمد الله بارئا ، فما ند بيد العباس رضي الله عنه وقال له : أنت والله بعد ثلاث عبد العصا وأنت والله لاري رسول الله عليه السلام سيفوني من وجده هذا ، أني لا عرف وجده بنى عبد المطلب عند الموت ، فاذهب بنا إليه فاسأله فيمن هذا الأمر ، فان كان فيما علينا علمناه ، وإن كان في غيرنا كلامناه فاوصي بنا . فقال رضي الله عنه : أما والله لو سألناه أيامها فمفتعناها لا يعطيناها الناس بعده .

(فجر الاسلام لأحمد أمين ص ٢٦٦)

فهل يتصور صدور مثل هذا الحديث بين العباس وعلى بن أبي طالب لو كان هناك نص من رسول الله صلى الله عليه وسلم على استخلاف على ؟

ثالثاً : أن عليا بن أبي طالب رضي الله عنه لم يقل بذلك ولم ينسب إليه أنه استند إلى مثل هذا النص ، بل احتجاجه حين تأخر في بيعة أبي بكر كان قائما على أساس ما رأه من أن قرابتة من رسول الله يجعل له الأحقية في الخلافة – فقد كان من حجاج المهاجرين على أهل السقيفة أن المهاجرين هم أهل قريش وهم شجرة رسول الله ، وأخذوا بهذا المنطق فان عليا رأى أنه هو الثمرة وبذلك فهو مفضل على من عداه من قريش فقد قال على : « احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة » .

(فجر الاسلام لأحمد أمين ص ٢٥٣)

ثم انه بايع أبا بكر ثم عمر ثم عثمان . أفكان يبايعهم وهو يعلم بوجود نص عن رسول الله بتعميشه !

رابعاً : يروى عن محمد بن الحنفيه (ابن الامام على) أن الصحابة جاءوا إلى أبيه في منزله يوم مقتل عثمان وعرضوا عليه البيعة بالخلافة فقال لهم « لا تفعلوا فاني أكون وزيرا خيرا من أن أكون أميرا » وازاء اصرارهم على مبايعته طلب أن يكون ذلك في المسجد ، وأتى المسجد فبايعه الناس .

فالامر بيعه اذن وليس نصا .

(راجع نظام الحكم في الاسلام للدكتور محمد يوسف موسى)

خامساً : يروى أن عليا خطب الناس غداة مبايعته فكان مما قال :

« ... ألا وان الله عالم من فوق سمائه وعرشه أنى كنت كارها للولاية على أمة محمد حتى اجتمع رأيكم على ذلك ... ولكن لما اجتمع أمركم على لم يسعني ترکكم » .

(راجع نظرية الامامة لدى الشيعة الاثنا عشرية للدكتور أحمد صبحي ص ٢٩٢) .

مذهب الزيدية :

سميت الشيعة الزيدية بهذا الاسم نسبة الى امامها زيد بن علي زين العاديين ابن الحسين بن علي بن أبي طالب .

ويرون أن الأدلة الخاصة بامامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه اقتضت تعينه بالوصف لا بالشخص ، وإنما اخطأ الناس حيث لم يضعوا الوصف في موضعه ، أى لم يختاروا عليا بناء على هذا الوصف - وهم لا يطعنون في امامية أبي بكر وعمر : مع قولهما بأن عليا أفضل ، وقد ساروا في مذهبهم هذا باعتبار أن الامامة تتم باختيار أهل الحل والعقد ، لا بالنص .

(راجع كتاب التفكير الفلسفى فى الاسلام للإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود ص ١٧٦ - ١٨١) .

ومع ذلك فأنهم قصرروا الاختيار على الفاطميين من أهل البيت كما سلف بيانه

رأى الجمهور :

يرى فقهاء السنة وغالبية فقهاء المسلمين أن الطريق الوحيد لاختيار الخليفة هو الانتخاب ، وأن تولية الخليفة تتم بموجب عقد بين المرشح من أهل الحل والعقد وبين الأمة وبه تتم البيعة للخليفة عن تراضى ، أى أن تولية الخليفة تتم بعد بيينه وبين الأمة .

وقد سبق لنا بقصد العرض لشرعية السيادة والسلطان في الدولة الإسلامية ، أن أوضحنا مقومات هذا العقد وكيفية انعقاده ، وأنظرنا له

والتكيف القانوني ، وبيننا أن ما يتم بين أهل الحل والعقد (أهل الاختيار) وبين الحاكم ، هو ترشيح للمنصب وأن العقد يتم برضاء الأمة باجراء البيعة العامة بناء على هذا الترشيح ، وهذا الذي انتهوا اليه هو ما يؤكد الواقع العملي في صدر الدولة الإسلامية ونستعرض هنا كيف تم اختيار الخلفاء الراشدين الاربعة ، أمثلة تؤكد المعنى الذي اشرنا إليه .

١ - الخليفة الأول : أبو بكر الصديق رضي الله عنه :

عندما اجتمع الأنصار في سقيفة بنى ساعدة بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام وأخذوا يتداولون أمر من يتولى خلافة رسول الله ، سارع إليهم أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح ، وطال بين الفريقين الجدل ، وتمسك سعد بن عبادة بحق الانصار فيها ، وقد انتهى الجدل بأن تقدم عمر من أبي بكر وقال له : أعدد يدك أبايعك وتبعه أبو عبيدة ، ثم قام الانصار فبايعوا أبا بكر ولم يمتنع عن البيعة في هذا الجمع سوى سعد بن عبادة ، ثم حصل بعد ذلك على بيعة المهاجرين بعد أن تلّكا بنو هاشم في البيعة ، أما على كرم الله وجهه فقد قاوم البيعة في البداية ، متمسكاً باحقيته في الخلافة ، ولكنه انتهى إلى البيعة بعد وفاة السيدة فاطمة رضي الله عنها التي كانت تعارض في البيعة لابن بكر ، وقد توفيت رحمها الله بعد وفاة الرسول بخمسة وسبعين يوماً .

٢ - الخليفة الثاني : عمر بن الخطاب :

(اشتد المرض بالصديق فأشرف على الناس وهو يقول : أترضون بمن استخلف عليكم ، فاني والله ما آلوت من جهد الرأى ، ولا وليت ذا قرابة ، وانني استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له واطيعوا ، قالوا ، سمعاً وطاعة) .

(راجع الاسلام والحضارة العربية لمحمد كرد أعلى جزء ٢ ص ٣٦٤)

وقد روى أن أبا بكر رضي الله عنه لما أشرف على الموت أمر أن يجتمع له الناس فاجتمعوا ، فقال : (أيها الناس قد حضرني من قضاء الله ما ترون ، وأنه لا بد لكم من رجل يلني أمركم ويصلني بكم ويقاتل

عدوكم ويقسم فيئكم وان شئتم اجتمعتم فائتمرتم ، ثم وليتم عليكم من اردتم • وان شئتم اجتهدت لكم رأيى ، والله الذى لا اله الا هو لا الوكم نفسي خيرا ، فبكى وبكى الناس وقالوا : يا خليفة رسول الله أنت خيرنا . وأعلمنا فاخترت لنا ۰۰۰) فاختار لهم عمر بن الخطاب .

(الامامة والسياسة لابن قتيبة ص ١٩) .

و واضح من هذه الروايات أن أبي بكر رضى الله عنه ، وان كان قد تدخل ليختار خلفه ، الا أنه لم يستبد بالأمر ، بل تشاور في ذلك مع الصحابة ، واستاذنهم في اختيار خلفه أو ان يترك الأمر لهم ، فوافقوه على ان يختار ، ثم اقرروا الاختيار .

ومع ذلك فقد علق عمر بن الخطاب رضى الله عنه على الامر بقوله: « فلا يغرن امراً أن يقول ان بيعة أبي بكر كانت فلتة (اي فجأة) فتمنت ، وانها قد كانت كذلك ، إلا أن الله قد وقى شرها » وليس فيكم من تقطيع الأعناق اليه مثل أبي بكر ، فمن بايغ رجالاً من غير مشورة المسلمين ، فإنه لا بيعة له لا هو ولا الذي بايجه ۰۰۰ » .

ففي هذه الدلالة القاطعة على أن البيعة لا تتم الا بالرضا والاتفاق وعلى أساس الشورى .

(رابع النظريات السياسية الاسلامية للدكتور ضياء الدين الرئيس ، ص : ١٩) .

٣ - الخليفة الثالث : عثمان بن عفان رضى الله عنه :

لما طعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وأوشك على الموت ، أدرسته إليه عائشة أم المؤمنين أن « لا تدع أمة محمد بلا راعٍ .. استخلف عليهم ولا تترکهم بعدك هملاً فانى أخشى عليهم الفتنة » .

فتردد عمر في الأمر ، ثم قرر أن يستخلف النفر الذين توفي رسول الله وهو عنهم راض : على بن أبي طالب . وعثمان بن عفان وطلحة بن عبد الله والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن ابن عوف . وجمعهم وأوصاهم أن يختاروا واحداً منهم خلال ثلاثة أيام على الأكثر ، وأن يشركوا معهم في المشورة فقط شيخ الأنصار والحسن بن علي وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر .

فَلَمَّا تُوْفِيَ عُمَرُ اجتَمَعَ الْقَوْمُ وَتَشَاءُرُوا وَانْتَهُوا إِلَى تَوْلِيَةِ عُثْمَانَ ،
وَقَامَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ إِلَى الْمَسْجِدِ فَأَخْذَ بِيَدِ عُثْمَانَ فَبَايَعَهُ وَبَايَعَ
الْأَنْسَابَ جَمِيعًا .

(راجع الامامة والسياسة لابن فقية ص ٢٤ ، ٢٦) :

٤ - الخليفة الرابع : على بن أبي طالب رضي الله عنه :

بَايَعَ أَغْلَبَ الْحَاضِرِينَ مِنَ الصَّحَابَةِ فِي الْمَدِينَةِ عَلَيْهَا بَعْدَ مَقْتَلِ
عُثْمَانَ ، وَبَعْدَ تَرْدِدِهِ مِنْ عَلَىِ « فَبَايَعَهُ طَلْحَةً وَالزَّبِيرَ وَسَعْدَ » وَاصْحَابَ
النَّبِيِّ ﷺ جَمِيعًا .

(المرجع السابق ص ٤٤) .

كما بَايَعَ النَّاسَ بِيَعَةَ عَامَةَ فِي الْمَسْجِدِ وَتَنَاهَىَ لَهُ آخَرُونَ مِنْ بَنِي
أَمِيَّةِ وَمِنْ غَيْرِهِمْ ، كَمَا امْتَنَعَ مَعَاوِيَةَ عَنِ الْبِيَعَةِ ، وَمَنْتَعَ بِيَعَةَ أَهْلِ الشَّامِ
كَمَا تَنَاهَىَ لَعَلَىِ بَعْضِهِ مِنْ بَايَعَهُ بَعْدَ ذَلِكَ ، ثُمَّ كَانَتِ الْفَرْقَةُ . . . فَبَايَعَ
أَهْلِ الشَّامِ مَعَاوِيَةَ بِالْخَلْفَةِ وَانْقَسَمَ الْمُسْلِمُونَ حَتَّىِ انْجَلَىَ الْمُصْرَاعُ عَنِ
فُوزِ مَعَاوِيَةِ ، وَمَا تَلَىَ ذَلِكَ مِنْ مَقْتَلِ عَلَىِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَلَمَّا حَدَثَ ذَلِكَ
اسْتَبَّ الْأَمْرُ لِمَعَاوِيَةِ . وَتَمَتِ الْبِيَعَةُ لِمَعَاوِيَةِ . مَرَةً أُخْرَىٰ مِنَ الْمُسْلِمِينَ بِيَعَةَ
عَامَةَ سَنَةِ ٤٠ هـ جَرِيَّةً ، وَسُمِّيَّ هَذَا الْعَامُ عَامَ الْجَمَاعَةِ لِاجْتِمَاعِ الْمُسْلِمِينَ
عَلَىِ اِمَامٍ وَاحِدٍ .

ويتبَعُ مِنْ كُلِّ مَا تَقْدِمُ أَنَّ الْخَلْفَةَ = عَقْدٌ بَيْنَ الْأَمَّةِ وَالْحَاكِمِ تَتَمَّ
بِتَرْشِيهِ مِنَ أَهْلِ الْحُلُولِ وَالْعَقْدِ (وَهُمْ فَضَلَّاءُ الْأَمَّةِ وَعُلَمَاؤُهَا) وَتَنْتَهِي
بِالْبِيَعَةِ الْعَامَةِ مِنْ سَائِرِ الْمُسْلِمِينَ ، إِذَاً أَنَّ هَذِهِ الْبِيَعَةَ الْعَامَةُ هِيَ الَّتِي تَؤْكِدُ
شُرُعِيَّةُ سُلْطَانِ الْحَاكِمِ . وَهِيَ الْمَنْحِيُّ الرَّئِيْسِيُّ الَّذِي سَادَ الدُّولَةِ اِسْلَامِيَّةِ
طَالِمَا وَجَدَتِ الْخَلْفَةَ وَاعْتَرَفَ بِهَا ، وَأَيَا كَانَ اسْلُوبُ التَّرْشِيهِ ، فَقَدْ كَانَ
الْخَلْفَاءُ يَصْرُوُنَّ دَائِمًا عَلَىِ حدُوثِ الْبِيَعَةِ ، وَلَعِلَّ هَذَا مَا يَفْسِرُ لَنَا مَاجْرِيَ
عَلَيْهِ الْعَمَلُ مِنَ الدُّعَاءِ لِلْخَلِيفَةِ فِي جَمِيعِ الْمَسَاجِدِ طَالِمَا وَجَدَتِ الْخَلْفَةَ ،
مَا يُؤْكِدُ التَّمْسِكُ بِالْبِيَعَةِ مِنْ جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ وَالتَّاكِيدُ عَلَيْهَا عَلَىِ الدَّوَامِ .

(٤ نظم الحكم والإدارة)

تقدير ولاية العهد في الدولة الإسلامية :

اقر الفقهاء ترشيح بعض الخلفاء من يخلفهم ، وافقوا بمشروعية هذا الاختيار على أساس أن الخليفة هو نفسه من أهل الاجتهاد ، فهو أدنى من أهل الحل والعقد ، واستدل الماوردي على جواز ذلك بما فعله أبو بكر حين اختار عمر ، وما فعله عمر حين حصر الاختيار في ستة من الصحابة ، ورأى أن هاتين الحاديتين تكتونان اجمعان على جواز انعقاد الامامة بالعهد .

(الأحكام السلطانية من ٨)

غير أن هذا الرأي يعترضه ما كان من رأي عمر بن الخطاب نفسه ، وقد ذكرناه فيما سبق ، وتمسكه بضرورة الأخذ بالشوري ، هذا إذا كان رأي الماوردي يقرر انعقاد الامامة بالعهد ، أما اذا فسر الأمر على أن العهد مجرد ترشيح وأن الخلافة لا تنفذ الا بالبيعة ، فهذا هو ما تستقيم به الأمور .

ويؤكد هذا المعنى ما قرره ابن تيمية اذ يقول « وكذلك عمر لما عهد اليه أبو بكر انما صار اماما لما بايعوه واطاعوه ، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر اماما » .

(منهاج السنة جزء اول ص ١٤٢)

ويميل كثير من الشرائح المحدثين إلى تأكيد معنى الترشيح ، سواء من أهل الحل والعقد ، أو في ولاية العهد ، وأن العقد لا يتم الا بالبيعة .

ومن الملاحظ أن تعين الخليفة على النحو المتقدم لا يتم به العقد الا برضاء الخليفة نفسه ، فلو رفض الترشيح أو البيعة لا تنعقد الخلافة .

مدة تولى الخليفة :

الأصل الذي جرى عليه العمل في الخلافة ، هو عدم توقيت البيعة فيظل الخليفة شاغلاً منصبه مدة غير محددة ، فلا تزول عنه الخلافة الا بالوفاة او بتنزوله مختاراً عن المنصب ، او اذا فقد منصبه نتيجة لغير حال ، اما لجرح في عدالته ، او نقص في حواسه او اعضاء جسمه ، واما لاسره وعدم التوصل الى خلاصه .

ويرى بعض الفقهاء انه وان كان التقليد قد جرى على عدم توقيت العقد الا انه لا يوجد ما يحول دون توقيت مدة الخليفة ، اذا تضمن عقد البيعة ذلك .

السلطة التنفيذية

أوضحنا فيما سبق أن سلطات رئيس الدولة الإسلامية (الخليفة) هي سلطات واسعة ، حدودها الالتزامات التي فرض عليه الشرع القيام بها : والقيود التي الزمه التقييد بها ، كذلك ما يلتزم به بموجب عقد البيعة .

وفقهاء المسلمين يقررون ان الخليفة هو مستودع السلطة التنفيذية فهو الذي يمارسها بحكم مسؤوليته عن الرعاية امام الله وأمام الناس ، وإذا كان الخليفة بحكم الضرورة لا يستطيع ممارسة شئون الحكم وحده ، بل يتحتم عليه الاستعانة بغيره ، فإن هؤلاء المعاونين يقومون بعملهم ، لا على أساس ولادة أصلية وإنما بمقتضى التفويض من الخليفة إليهم .

ولقد اضطر الخليفة إلى اسناد الاعمال إلى معاونيه منذ البداية من عمال وأمراء أقاليم وغيرهم ، ومن الخليفة ومن هؤلاء يتكون جهاز السلطة التنفيذية . مما هي الاختصاصات التي يتولاها الخليفة .

أولاً : اختصاصات دينية :

١ - حفظ الدين :

يقول الماوردي انه « حفظ الدين على أصوله المستقر» وما اجمع عليه سلف الأمة فان نجم مبتعد أو زاغ ذو شبهة عنه ، أوضح له الحجة ، وبين له الصواب وأخذه بما يلزم من الحقوق والحدود ... » .

ومعنى ذلك أن عليه أن يعمل ما يضمن تعليم الدين ونشر مبادئه ، ورقابة الاستنساك بها ومحاسبة من يخرج عليها .

٢ - الجهاد في سبيل الله :

بالدفاع عن الأمة الإسلامية ، والدعوة إلى الإسلام بالوسائل السلمية .

٣ - جباية الأموال والصدقات :

وصرفها في مصارفها الشرعية .

٤ - القيام على شعائر الدين :

وأولها اقامة الصلاة ، فعلى الخليفة أن يسهر على اقامتها ، وأن يعمل على اقامة المساجد وصيانتها وأن يعين لها من يلزمها من الأئمة والعاملين ، وأن يوم المسلمين في الصلاة الجمعة اذا حضرها .

وبالنسبة للحج : عليه أن ييسر سبله ويؤمن طريقه ، وييسر وسائله للقادرين عليه .

وبالنسبة للصيام : على الخليفة أن يشرف على المسلمين لضمان آدائهم للفريضة وأن يعلن بعد الصوم ونهايته وأن يحاسب المخالفين ..

ثانياً : اختصاصات سياسية (دينية) :

قلنا ان الخليفة هو مستودع السلطة ، أي انه صاحب الولاية العامة الأصلية في كافة شئون المسلمين ، وعلى هذا الاساس فان له ان يتخد ما يراه من الاجراءات التي تكفل تحقيق مصالح الامة ، مادامت هذه الاجراءات متفقة مع روح الشريعة ومقاصدها ، ولا تخالف تصرحاً صريحاً في القرآن أو السنة ، ولا تخالف ما أجمع عليه المسلمون .

ويمكن تلخيص بعض هذه الاختصاصات فيما يلى :

١ - الاشراف على الامور العامة :

يقول الماوردي ان على الخليفة « ان يباشر بنفسه مشارفة الامور ، وتصفيح الاحوال ، ليneathض بسياسة الامة وحراسة الملة ، ولا يغول على التفويض تشاغلاً بلذة او عبادة ، فقد يخون الامين ويغش الناصح ...».

٢ - الدفاع عن الدولة في مواجهة الاعداء :

وذلك باعداد الجيش وتحصين الثغور ، حتى لا يأخذه الاعداء على غرة ، أو يعتدون على حرمات المسلمين وغيرهم من يقيمون على ارض الدولة .

٣ - المحافظة على الامن والنظام العام في الدولة :

وذلك حتى يتصرف الناس في شئونهم آمنين مطمئنين .

٤ - الاشراف على اقامة العدل بين الناس :

بالعمل على الفصل في منازعات المتنازعين وتنفيذ الاحكام
وإقامة الحدود لتصان محارم الله وتحفظ حقوق العباد .

٥ - الاشراف على الادارة المالية :

وذلك لضمان تحصيل مستحقات بيت المال دون تحريف من الجباة او
ضياع لحقوق بيت المال وكذلك لضمان انفاق اموال المسلمين في مصارفها
الشرعية ، دون سرف او تقتير ، او تقديم او تأخير .

٦ - اختيار العمال :

وذلك باختيار ا Gowane على الاسس الشرعية السليمة . من اصلح
من يجد .

(راجع الاحكام السلطانية للماوردي ص ١٥ - ١٦) .



أعوان الخليفة

اذا كان الخليفة بحسب الأصل ملتزماً ب المباشرة اختصاصاته بنفسه
لَا لوحظ في اختياره من صفات شخصية ، وبحكم مسؤوليته أمام الله
وأمام الأمة ، الا أن ذلك في حكم المستحيل ، لذلك اضطر إلى الاستعانة
بغيره ولكن مع الاحتفاظ بالسلطة الأصلية وتخويلهم الاختصاص عن
طريق التفويض .

ومنه ومن هؤلاء المعاونين تكون السلطة التنفيذية .

أنواع الولايات

ال الخليفة هو صاحب السلطات الشرعية في الدولة ، وأي وزير أو وال أو عامل أو غيرهم يمارس أي سلطة عامة إنما يمارسها بمقتضى تفويض منه .

وقد قسم المأوردى الولاية بحسب سلطاتهم إلى أربعة أنواع على النحو التالي :-

أولاً : الولاية ذوو الولاية العامة في الأعمال العامة ، وهؤلاء هم الوزراء ، لأنهم يستنابون في جميع الأمور .

ثانياً : الولاية ذوو الولاية العامة في الأعمال الخاصة وهم أمراء الأقاليم والبلدان لأن اختصاصهم عام ، ولكنه محصور في نطاق الأقاليم والبلدان التي عهد إليهم بادارتها .

ثالثاً : الولاية ذوو الولاية الخاصة في الأعمال العامة ، مثل قاضي القضاة ونقيب الجيوش وحامي الثغور ومستوفى الخراج (جابي الصدقات) لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص في جميع الأعمال .

رابعاً : الولاية ذوو الولاية الخاصة في الأعمال الخاصة وهم كقاضي بلد أو أقليم أو مستوفى خراجه أو الجابي صدقاته أو حامي ثغره أو نقيب جنده ، لأن كل واحد منهم ذو اختصاص محدود في عمل محدود .

ومن هذا التقسيم يتبين أن الفارق بين النوعين الأول والثاني هو فارق إقليمي ، أما من حيث موضوع الاختصاص فهو عام شامل .

أما النوعان الثالث والرابع فهم ولاة متخصصون تقتصر سلطاتهم على نوع معين ، تمارسه الفئة الثالثة في الدولة كلها وتمارسه الفئة الرابعة في منطقة محدودة .

الوزارة

جاء في صبح الأعشى أن الوزير (هو المتحدث للملك في أمر مملكته) • وقد قيل إن اللفظ مشتق من الوزر أى الملاجأ ، لأن الرعية يلتجأون إليه في حوائجهم .

وفي كتاب تحفة الوزراء للشعالبي : أن لفظ الوزارة مشتق من الاعانة لأن الوزير يعين الملك على ما هو بصدده من أعباء السياسة .

وروى الشعالي حديثاً عن رسول الله عليه الصلاة والسلام هو « إذا أراد الله بعده - أو بالأمير - خيراً جعل له وزير صدق ، إن ذكر أعانته ، وإن نسي ذكره ، وإذا أراد به غير ذلك جعل له وزير سوء ، إن نسي لم يذكره • وإن ذكر لم يعنـه .

وقيل : أن لفظ الوزارة فارسي معرب .

(راجع كتاب الوزراء لأبي الحسن الصابي ، تحقيق الاستاذ عبد المستار أحمد فراج - مقدمة المحقق) .

كما قيل : بأن نظام الوزارة هو في الأصل نظام فارسي ، استعاره خلفاء الإسلام - وقد ورد ذكر الوزارة في القرآن الكريم على لسان موسى أذ يقول : (واجعل لي وزيراً من أهلى ، هارون أخي ، أشدد به أزرى ، وأشركه في أمرى) .

والوزارة هي أهم مناصب الدولة بعد الخلافة ، وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون في مقدمته المشهورة : الوزارة أم الخطب السلطانية والرتب الملوكية ، لأن اسمها يدل على مطلق الاعانة ، فإن لفظ الوزارة مأخوذ أما من المؤازرة وهي المعاونة أو من الوزر وهو الثقل كأنه (الوزير) يحمل مع مفاعله (من استوزره أى الخليفة) أو زاره واثقاله ، وهو راجع إلى المعاونة .

نشأة الوزارة :

لقد كان كبار الصحابة يقومون لدى الرسول عليه الصلاة والسلام مقام الوزارة : وكذلك الشأن في عهد الخلفاء الراشدة ، ولكن لفظ الوزير لم يكن يعرف بين المسلمين .

ولما آلت الخلافة إلى بنى أمية استمر الخليفة يستعين ببعض رجالات العرب المشهورين بالذهاء . فكانوا يقومون بعمل الوزراء دون أن يطلق عليهم ذلك .

فَلَمَا انتَقَلَتِ الْخِلَافَةُ إِلَى الْعَبَاسِيِّينَ وَكَانَتْ لَهُمْ صَلَاتٌ خَاصَّةٌ بِفَارِسٍ ، اسْتَعَارُوا مِنَ الْفَرْسِ كَثِيرًا مِنْ نَظَمِ الْحُكْمِ ، وَمِنْهَا الْوِزَارَةُ ، وَفِي هَذَا الْمَعْنَى يَقُولُ أَبْنَ طَبَاطِبَا فِي مَوْلِفِهِ الْمُشْهُورِ « بِعَنْوَانِ (الْفَخْرِيِّ فِي الْأَدَابِ السُّلْطَانِيَّةِ وَالْدُّولَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ) ». « وَالْوِزَارَةُ لَمْ تَتَمَهَّدْ قَوَاعِدُهَا وَتَتَقَرَّرْ قَوَاعِنِهَا إِلَّا فِي دُولَةِ بْنِي الْعَبَاسِ فَلَمَّا قَبْلَ ذَلِكَ فَلَمْ تَكُنْ مَقْنَنَةً لِالْقَوَاعِدِ وَلَا مَقْرَرَةً لِالْقَوَاعِنِ ، بَلْ كَانَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُلُوكِ اتِّبَاعُ وَحَاشِيَّةٍ فَإِذَا حَدَثَ أَمْرٌ اسْتَشَارَ ذُو الْحِجَّةِ وَالْأَرَاءِ الصَّائِبَةِ فَكُلُّهُمْ يَجْرِي مَجْرِيَ وَزِيرٍ » فَلَمَا مَلَكَ بْنُو الْعَبَاسِ تَقْرَرَتْ قَوَاعِنِ الْوِزَارَةِ وَسُمِيَ الْوِزَيرُ وَزِيرًا ، وَكَانَ قَبْلَ ذَلِكَ يُسَمَّى كَاتِبًا أَوْ مُشَيْرًا » .

وَجَاءَ فِي تِحْفَةِ الْوِزَارَاءِ لِلْتَّعَالَبِيِّ : أَنَّ أَوْلَى مِنْ لَقْبِ الْوِزَارَةِ فِي الْإِسْلَامِ أَبُو سَلَمَةَ حَفْصَ بْنَ سَالِمَ الْخَلَلِ (وَهُوَ فَارِسِ الْأَصْلِ) وَزِيرِ السَّفَاحِ – وَانَّا كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ يَقُولُونَ كَاتِبٌ ، ثُمَّ هُوَ أَمَا وَزِيرٌ تَفْوِيْضٌ وَهُوَ الَّذِي يَفْوِيْضُ الْأَمَامَ إِلَيْهِ تَدْبِيرَ الْأَمْوَالِ بِرَأْيِهِ وَامْضَاعَهَا عَلَى اجْتِهَادِهِ ، وَأَمَا وَزِيرٌ تَنْفِيْذٌ وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ وَسِيْطًا بَيْنَ الْأَمَامِ وَالرَّعَايَا ، مَعْتَدِيًّا عَلَى رَأْيِ الْأَمَامِ وَتَدْبِيرِهِ ، وَهَذِهِ هِيَ الْتِي كَانَ أَهْلُ الدُّولَةِ الْفَاطِمِيَّةِ يَعْبُرُونَ عَنْهَا بِالْوَسَاطَةِ .

وَقَدْ كَانَ الْأَخْذُ بِنَظَامِ الْوِزَارَةِ ضَرُورَةً لِلْتَّنظِيمِ شَئُونَ الْحُكْمِ ، فَلَامَمْ طَبَقاً لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ هُوَ صَاحِبُ الْوِلَايَةِ الْعَامَّةِ فِي جَمِيعِ الْأَعْمَالِ ، مَوَاءَ تَعْلَقَتْ هَذِهِ الْأَعْمَالُ بِشَئُونِ الدِّينِ أَوْ بِشَئُونِ الدُّنْيَا . وَلَا يَتَصَوَّرُ – بَلْ أَنَّ هَذَا مِنَ الْمُسْتَحِيلِ عَمَلًا ، أَنْ يَبْلُغَ الْأَمَامُ وَيَتَصَرَّفُ فِي كُلِّ تِلْكَ اشْتَئْوَنَ بِنَفْسِهِ . فَلَا مَعْدِيَ لَهُ أَذْنُ عَنِ الْأَنْتَابَةِ وَلَا بَدْ لَهُ مِنْ أَعْوَانِ وَعَمَالِ يَعْهُدُ إِلَيْهِ بِقَادِيَّةِ الْوَظَائِفِ الْمُتَعَدِّدَاتِ الَّتِي تَلْزِمُ الدُّولَةَ الْقِيَامَ بِهَا ، يَقُولُ الْمَأْوَرِدِيُّ فِي كِتَابِهِ الْأَسْعَكَامِ السُّلْطَانِيَّةِ : « لَأَنَّ مَا وَكَلَ إِلَى الْأَمَامِ مِنْ تَدْبِيرِ الْأَمَمَةِ لَا يَقْدِرُ عَلَى مُبَاشَرَتِهِ جَمِيعَهُ إِلَّا بِاستِنَابَةِ » . وَيَقُولُ أَبْنُ خَلْدُونَ فِي مُقْدِمَتِهِ :

« أَعْلَمُ أَنَّ السُّلْطَانَ – أَيْ رَئِيسَ الدُّولَةِ – أَعْلَمُ أَنَّهُ فِي نَفْسِهِ ضَعِيفٌ يَحْمِلُ أَمْرًا ثَقِيلًا ، فَلَابِدُ لَهُ مِنْ الْاسْتِعَانَةِ بِابْنَاءِ جَنْسِهِ – وَإِذَا كَانَ يَمْتَعِنُ بِهِمْ فِي ضَرُورَةِ مَعَاشِهِ وَسَائِرِ دُهْنَتِهِ فَمَا ظَلَّكَ بِمِنْيَاةِ نَوْعِهِ ، وَمِنْ اسْتِرْعَاهِ اللَّهِ مِنْ خَلْقِهِ وَعِبَادِهِ » .

(راجع كتاب النظريات السياسية الإسلامية للدكتور ضياء الدين انزيش . ص ٣١٠ وما بعدها)

ولقد اهتم فقهاء المسلمين بصياغة وضبط أحكام الوزارة ومنهم
الشاعر ابن طباطبا ، وابن أبي يعلى والماوردي وغيرهم كثيرون ،
وسوف نستعرض أحكام الوزارة كما صاغها الفقيه أبي الحسن الماوردي
المتوفى سنة ٤٥٠ هـ ، وهو من فقهاء الشافعية العظام ، وقد أورد أحكام
الوزارة في الباب الثاني من كتابه « الأحكام السلطانية » اذ قسم
الوزارة إلى نوعين هما : وزارة التفويض ، ووزارة التنفيذ ، ووضع
الأحكام الخاصة بكل من النوعين ، وفيما يلى نعرض لخلاصة أفكاره
في هذا الصدد ، مع التسليم بأن العمل لم يتلزم بدقة الفروق التي
أوردتها الفقهاء .

١ - وزارة التفويض

وهي أن يستوزر الامام من يفوض اليه تدبير الامور برأيه وامضاءها على اجتهاده فهى أشمل الولايات على الاطلاق ، لأن الوزير المفوض يملك كقاعدة عامة ممارسة كافة اختصاصات الخليفة ، ولم يستثن المأوردى من تلك الاختصاصات الا ثلاثة أمور هي :

- (ا) ولادة العهد : فهذا اختصاص شخصى مقصور على الخليفة وحده ، وليس للوزير المفوض اختصاص فيه .
- (ب) للامام أن يستعفى الأمة وليس ذلك للوزير .
- (ج) للامام أن يعزل من قلده الوزير ، وليس للوزير أن يعزل من قلده الامام .

وهكذا يمكن اعتبار وضع وزير التفويض شيئاً إلى حد كبير بوضع رئيس الوزارة في النظام البرليني ، فإذا كانت السلطة في هذا النظام ترد في الدستور باسم رئيس الدولة فإن رئيس الحكومة ، بمساعدة زملائه الوزراء - هو الذي يمارسها فعلاً ، وهكذا إذا كانت الخلافة في صورتها الأولى تعتبر - إلى حد ما - أول نظام رياضي عرفه العالم . فإن وزير التفويض يعتبر أيضاً أول بذرة للنظام البرليني من حيث العلاقة بين رئيس الدولة ورئيس الحكومة .

ولكن ما وضع الوزير المفوض بالنسبة للخليفة ؟ يحكم هذه العلاقة صلان : الأول أن ولادة الخليفة هي للولاية الأصلية ، المستمدّة من عقد الخلافة . أما ولادة الوزير رغم عموميتها فإنها ولاية مشتقة من ولادة الخليفة . والثاني : أن الخليفة ملزم - برغم وزارة التفويض - أن يشرف بنفسه على أمور المسلمين . والا يرکن في ذلك إلى أحد ولاته ، فدور وزير التفويض هو دور المعاونة . ولهذا فإن المأوردى قد حدد العلاقة بين الاثنين على النحو التالي :

أولاً : ان وزير التفويض ملزم بمطالعة الامام لما يمضيه من تدبير وما ينفذه من ولاية وتقليد ، لئلا ينتهي به الأمر إلى الاستبداد بالسلطة .

ثانياً : يجب على الخليفة أن يتفحص أفعال الوزير وتدبيره الامور ليقر منها ما وافق الصواب ، ويستدرك ما خالفه « لأن تدبير الامة اليه موكول ، وعلى اجتهاده محمول » .

ولكن الى اى حد يستطيع الخليفة ان يعقب على تصرفات وزير التفويض؟

يرى الماوريدي ان كل ما يصل اليه وزير التفويض ياجتهاده ، لا يجوز لل الخليفة نقضه ، أما فيما يتعلق بالتصرفات الخاصة بـبتقليد الولاة ، وتجهيز الجيوش ، وتدبير الحروب ، فيجوز لل الخليفة فيها المراجعة .

« لأن للامام أن يستدرك ذلك من أفعال نفسه ، فكان أولى أن يستدركه من أفعال وزيره » .

ولكن كيف يستقيم هذا التفويض مع التزام الخليفة بأن يتصرف بنفسه .

لقد قاس فقهاء المسلمين الخلافة في هذا المقام ، على النبوة ، وقد طلب موسى من ربه سبحانه وتعالى أن يشد من أزره بأخيه كوزير له ، فإذا جاز ذلك في النبوة كان في الإمامة أجوز ، ثم إن الفقهاء قد أضافوا إلى ذلك حجة عقلية مرجعها إلى تعدد واجبات الخليفة ، واستحالة ممارسته لها ، بمفرده ، وبهذا المعنى يقول الماوريدي « لأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرته جميعه إلا باستثنابة ونيابة الوزير المشارك له في التدبير ، أصلح في تنفيذ الأمور من تفرده بها ، ليستظهر على نفسه فيكون أبعد من الزلل وأمنع من الخطل » .

ولخطورة منصب وزير التفويض ، فإن الفقهاء يشترطون فيه كافة الشروط المطلبة في المرشح لمنصب الخليفة ، فيما عدا شرط النسب القرشي ، وحكمة ذلك واضحة لأن الوزير المفوض يحل محل الخليفة في ممارسة اختصاصاته ، ومن ثم وجب أن تتوافر فيه الشروط الازمة لـكفالة حسن التصرف ، أما استبعاد شرط النسب فلان النصوص التي استند إليها الفقهاء لاشتراطه في الخليفة ، قد اقتصرت على هذا المنصب ولم تتعداه إلى سواه .

ووزارة التفويض لا تتم الا بعد من الخليفة لم يستورره ، فيجب أن يستوفى التفويض كافة الشروط الازمة لانعقاد العقد وسلامته ، ولل الخليفة أن ينهي هذا العقد في اي وقت يشاء متى رأى أن المصلحة العامة في ذلك .

ولكن هل يجوز لل الخليفة أن يعين أكثر من وزير تفويض ، في وقت واحد ؟ نظراً لعموم ولاية وزير التفويض فان الماوريدي لم يتردد في الإجابة على هذا السؤال بالنفي : ولهذا فإنه لم يجز تعدد وزراء التفويض الا بشرط ، وهو الا ينفرد اي منهم بالتصرف ، بل لا يبرم من الأمور الا ما يتم اتفاقهم عليه .

٣ - وزارة التنفيذ

وهي أقل في المرتبة من وزارة التفويض لأن دور وزير التنفيذ - كما يدل عليه اسمه - يقتصر على ما يأمر به الخليفة ، فهو لا يتصرف برأيه . واجتهاده كما هو الشأن في خصوص وزير التفويض ، ومن لم نان الماوريدي قد فرق بين المنصبين من حيث الاختصاصات من أربعة وجوه على النحو التالي :

(أ) يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر في المظالم وليس ذلك لوزير التنفيذ .

(ب) يجوز لوزير التفويض أن يستبد بتقليد الولاة وليس ذلك لوزير التنفيذ .

(ج) يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسخير الجيوش وتدبير الحرب وليس ذلك لوزير التنفيذ .

(د) يجوز لوزير التفويض أن يتصرف في أموال بيت المال يقبض ما يستحق له ، ويدفع ما يجب فيه ، وليس ذلك لوزير التنفيذ .

ولما كان دور وزير التنفيذ محصورا في حدود التنفيذ على النحو السابق ، فإن الشروط المطلبة فيه أقل .

وقد حصرها الماوريدي في سبعة :

(أ) الأمانة : (حتى لا يخون فيما قد أوتنم عليه ولا يغش فيما استنصر فيه) .

(ب) صدق اللهجة : (حتى يوثق بخبره فيما يؤديه ، ويعول على قوله فيما يتهبه) .

(ج) قلة الطمع : (حتى لا يرتشي ولا ينخدع فيتساهل) .

(د) أن يسلم فيما بينه وبين الناس من عداوة وبشحنه ، (فان العداوة تصد عن التناصف وتعنّم التعاطف) .

(ه) أن يكون ذكورا لما يؤديه إلى الخليفة وعنده لاته شاهد له وعليه .

(و) الذكاء والفتنة : (حتى لا تدلس عليه الأمور فتشتبه ، ولا تموه عليه فتلتبس) .

(ز) لا يكون من أهل الأهواء (فيخرج بهوى من الحق إلى الباطل) .

ولقد أضاف الماوردي إلى هذه الشروط السبعة شرطاً ثامناً ، وذلك إذا كان مما يدخل في اختصاص وزير المشاركة في الرأي وهو الحنكة والتجربة التي تؤدي به إلى صحة الرأي وصواب التدبير .

و واضح من استعراض هذه الشروط أنها كلها تتعلق بالأخلاق الفاضلة ، والتجربة السياسية الملزمة لدور الوساطة الذي يقوم به وزير التنفيذ .

على أن الفقهاء يستبعدون النساء من الصلاحية لمنصب الوزارة .

ويجوز أن يلى وزارة التنفيذ واحد من أهل الذمة التي توافرت فيه الشروط السابقة .

وهكذا تختلف الشروط بين وزارتي التفويض والتنفيذ من أربعة أوجه هي : الحرية ، والاسلام ، والعلم بالأحكام الشرعية ، والمعرفة بأمرى الحرب والخارج فكلها مشروطة في وزارة التفويض ، ولا تتطلب في وزارة التنفيذ .

وإذا كان غير جائز تعيين أكثر من وزير تفويض إلا بالشرط السابق ، فإنه على العكس من ذلك يجوز أن يختار الخليفة أكثر من وزير تنفيذ في وقت واحد كما يصح أن يجتمع وزير تنفيذ أو أكثر مع وزير التفويض لاختلاف عمل كل منهمما كما ذكرنا . « فيكون وزير التفويض مطلق التصرف ، ووزير التنفيذ مقصوراً على تنفيذ ما وردت به أوامر الخليفة » .

(راجع الأحكام السلطانية للماوردي - وكتاب السلطات الثلاث في الإسلام ، للدكتور العميد سليمان الطماوى) .

الامارة على اقاليم الدولة

بدأ هذا النظام في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام بداعية متواضعة ، ذلك أن دور الرسول لم يقتصر على نشر الاسلام ، بل انه كان أول من حاول وضع اساس للنظام الاداري للدولة الوليدة ، ومن ثم فانه كان يبعث الى القبائل المختلفة التي اعتنقت الاسلام من يقرئها القرآن ، وكان ينيب عنه عملا على القبائل والمدن الكبيرة بالحجاز واليمن ، كانت وظيفة هؤلاء العمال : الامامة في الصلاة وجمع الصدقات ، وكان اذا خرج للغزو ينيب عنه بالمدينة أحد أصحابه لامامة الناس في الصلاة ، كما كان ينيب عنه أحيانا قائدا يقود سرية من السرايا .

ولم يتغير الحال كثيرا في عهد الخليفة أبي بكر ، فقد أقر عمال الرسول على اعمالهم ، وقال له أبو عبيدة : أنا أكفيك المال ، وقال عمر : وأنا أكفيك القضاء ، وكان يشاور أهل الرأي والفقه من امثال عمر وعثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ بن جبل وأبي بن كعب وزيد بن ثابت .

فلما اتسعت رقعة الدولة الاسلامية اضطر الخليفة الى تقسيمها الى اقسام ادارية كبيرة لتسهيل ادارتها .

وكان على كل اقليم من هذه الاقاليم عامل (أو وال أو أمير) يقوم بامامة الناس في الصلاة ، ويفصل في الخصومات . ويقود الجندي في الحرب ويجمع المال . الخ مما يدخل في مهام الدولة ثم اقيم الى جانب الوالي عامل للخارج ، مما ادى الى قيام المنازعات بين الولاية وعمال الخارج ، وجرى التقليد على ان يكون الولاية من العرب .

وبلغت الدولة الاولى العربية اقصى اتساعها في عهد خلافة بنى امية ، ومن ثم فقد قسمت الى ولايات كبرى لكل منها وال .

ولقد حافظ الخلفاء الامويون على عروبة الدولة وأطلقوا يد الولاية في شئون الحكم الى حد كبير ، مع اخضاعهم في ذات الوقت لرقابة الخليفة في دمشق فلا غزو ان بلغت الدولة العربية في هذا العهد ازهى صورها ، وقمة مجدها ، وانه لما يدعوه الى الفخر والعجب في ذات الوقت ، انه كان في وسع الحكومة المركزية في دمشق ان تبسط هيمنتها على كل هذه الارجاء الشاسعة ، رغم ان المواصلات كانت بدائية .

ولاشك أن سلطات الولاية اختلفت باختلاف مراكز الخلفاء وتقلبت بين القوة والضعف . وتغير طابعها من العروبة في عهد الخلفاء الراشدين وخلافة بنى أمية إلى العجمى على أثر ضعف خلفاء بنى العباس .

وفيما يلى نعرض لنظرية الولاية أو الامارة على الأقاليم كما صاغها فقهاء المسلمين . وقد فرق الفقهاء بين كل من الولاية (أو الامارة) العامة والخاصة على النحو التالى :-

١ - الامارة العامة

ويقصد بالامارة العامة تلك التي يشمل اختصاصها كافة الأمور المتعلقة بالبلدة أو الأقاليم : ووفقاً للتقاليد التي سادت الدولة العربية الأولى ميز الفقهاء بين نوعين من الامارة أو الولاية . وهما امارة الاستكفاء ، وامارة الاستيلاء ، ونعرض لكل منها فيما يلى :-

أولاً : امارة الاستكفاء : وهي الامارة التي ييريها الخليفة عن رضا و اختيار بأن يعهد إلى أحد المسلمين بشئون إقليم من إقاليم الدولة ، ويتم التقليد فيها بأن يفوض الخليفة إلى الوالي أو الأمير ، امارة بلد أو إقليم أو ولاية على جميع أهله . ونظرًا في المعهود من سائر أعماله ، فيصيير عام النظر فيما كان محدودًا من عمل ومعهودًا من نظر .

ولقد أبرز المؤرخى سبعة أمور يمارسها الأمير ذو الولاية العامة في امارة الاستكفاء وهي :-

١ - النظر في تدبير الجيوش وترتيبها في النواحي وتقدير أرزاق الجند ، إلا أن يكون انخلقياً قد سبق إلى ذلك .

٢ - النظر في الأحكام وتقليد القضاة والحكام .

٣ - جباية الخراج وقبض المصدقات وتقليد العمال فيها وتفريق ما استحق منها .

٤ - حماية الدين والذب عن الحريم ومراعاة الدين من تغيير أو تبديل .

٥ - اقامة الحدود في حق الله وحقوق الأدميين .

٦ - الامامة في صلاة الجمعة والجماعات والاستخلاف عليها .

٧ - معاونة المسلمين على أداء فريضة الحج .

(٥ - نظم الحكم والإدارة)

ويضاف إلى هذه الاختصاصات ، اختصاص ثامن ، وذلك بالنسبة إلى الوالي الذي بجاور بلاد الأعداء ، وهو جهاد أولئك الأعداء والتصرف في الغنائم وفقاً لاحكام الشريعة . والشروط المطلوبة في الامارة العامة هي ذات الشروط المطلوبة في وزارة التفويض لأن الولاية في المنصبين من نوع واحد ، والفارق بينهما أن سلطة وزير التفويض تشمل الدولة كلها في حين تقتصر اختصاصات أمير الأقاليم على إقليمه .

ولكن وزير التفويض يعتبر في السلم الإداري سلطة أعلى من الأمير أو الوالي ذي الولاية العامة . ولهذا فإن لوزير التفويض سلطة الرقابة على ولاة الأقاليم وتصفح أعمالهم ، بل وله عزلهم في بعض الحالات .

وللأمير ذي الولاية العامة ، أن يستوزر لنفسه وزير تنفيذ ، سواء استاذن الخليفة في ذلك أو لم يستاذنه ، ولكنه لا يملك بغير إذن الخليفة أن يقيم لنفسه وزير تفويض « لأن وزير التنفيذ معين . ووزير التفويض مستبد » .

ثانياً : امارة الاستيلاء :

وهي التي يستولى فيها أحد الأفراد على السلطة بالقوة ، فيقرره الخليفة على امارته ، ويفوض إليه تدبير أمورها وسياستها .

لكن الخليفة يحتفظ بكلة الاختصاصات المتعلقة بأمور الدين ، فإذا أجاز إقرار المسلط على الولاية ، فذلك خضوع لحكم الاضطرار ، أما أحكام الدين فلا يمكن التهاون فيها ، ولذلك فإن المأورى قد قيد هذا النوع الاستثنائي من الولاية بسبعة شروط يقيده بها الأمير المستولى على النحو التالي :

- ١ - حفظ الامامة في خلافة النبوة، وتدبیر أمور الملة ، لحفظ أحكام الشريعة .
- ٢ - ظهور الطاعة الدينية التي يزول معها حكم العnad .
- ٣ - اجتماع الكلمة على الآلفة والتنافر ، ليكون للمسلمون يداً على من سواهم .
- ٤ - أن تكون عقود الولايات الدينية جائزة ، والاحكام والقضية فيها نافذة .
- ٥ - أن يكون استيفاء الأمور الشرعية بحق تبراً به ذمة مؤديها ويستبيحه آخذها .
- ٦ - أن تكون الحدود مستوفاة بحق ، وقائمة على مستحق .

٧ - أن يكون الأمير في حفظ الدين ورعا من محارم الله ، ويأمر بحقه أن أطيع ، ويدعو إلى طاعته إن عصى .

وواضح أن هذا النوع من التولية ، إنما هو أمر استثنائي بحت ، ولا يكون إلا في حالة تفكك الدولة وضعف سلطة الخليفة ، وللهذا فإنه لم يعرف إلا بعد ضعف الخلافة العباسية في بغداد على نحو ما تفصّله كتب التاريخ .

٢ - الامارة الخاصة

وهي التي تتخصص فيها سلطة الأمير بنوع بعينه من الأمور ، وللهذا عرفها المؤرخ بأنها « أن يكون الأمير مقصوراً على تدبير الجيش ، وسياسة الرعية ، وحماية البيضة ، والذب عن الحرمي » وليس له أن يتعرض للقضاء والاحكام وللجباية الخارج والمدققات » .

ولقد كانت امارة الولاية في أول الأمر عامة ، فكانوا صوراً متكررة من الخليفة في أقاليمهم .

ولكن لما استقرت دعائم الدولة ، وتعقد الجهاز الإداري فيها . بدأت امارة الولاية تتخصص . فحبن ولی عمر بن العاص مصر ، كانت ولايته عامة ، ثم لم يلبث الخليفة عمر أن عين شخصاً آخر لجباية الخارج هو عبد الله بن سعد بن أبي سرح ، ثم عين قاضياً يفصل في الخصومات فصارت سلطة الوالي مقصورة على قيادة الجيش وأمامية الصلاة وحفظ الأمن وسياسة الرعية .

السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية

والتشریع الاسلامی

تعريف التشريع :

التشريع هو مجموعة القواعد القانونية التي تحكم أعمال المكلفين وتنظم نشاطهم وما يحدث لهم من قضية وحوادث .

أما مهمة التشريع فهي سلطة سن القوانين المذكورة .

أما السلطة التشريعية (المشرع) فهي الجهة التي تملك عمل التشريع :

التشريع في الدول الحديثة

ان معنى التشريع في الدولة الحديثة هو ذات المعنى الذي سبق ذكره ، اي أنه مجموعة القواعد القانونية التي تحكم أعمال المكلفين وتنظم نشاطهم وما يحدث لهم من قضية ونزاعات ، والتشريع بمعناه الواسع يشمل كل قواعد القانون الوضعي القائم في الدولة ، فهو يشمل كل قاعدة عامة ايا كان مصدرها ، ومصادر القواعد القانونية المكتوبة هي الدستور ، والقوانين واللوائح وهي ما يصدر عن السلطة التنفيذية من قواعد تشريعية في حدود الاختصاص المقرر لها ، كما يدخل في التشريع بمعناه الواسع القواعد القانونية غير المدونة المستمدۃ من مصادر أخرى كالعرف والمبادئ القانونية العامة .

والتشريع بمعنى الواسع ملزم للجميع يخضع له الحكم والمحكومون على السواء ، وهذا هو ما يعبر عنه بعبارات الشرعية . او سيادة القانون . ففي الدولة الشرعية التي يسير الحكم فيها على أساس من سيادة القانون ، لا فارق بين الأفراد وبين الحكم في الالتزام بالقانون واحترامه .

والتشريع الوضعي له مراتب مختلفة من حيث القوة ، فالقواعد الدستورية في القمة ، ويليها القوانين التي تصدر في الأصل عن السلطة التشريعية . ثم يليها اللوائح وهي قرارات تصدر من السلطة التنفيذية في حدود ما يخولها الدستور والقانون من اختصاص ، متضمنة قواعد عامة مجردة يلتزم بها الأفراد كما تلتزم بها الإدارة طالما كانت هذه اللوائح قائمة ومعمولًا بها .

وهذا التدرج بين القواعد القانونية يؤدي إلى وجوب تقيد المقادعه القانونية الدينية بالقاعدة القانونية العليا .
وفيما يلى نعرض لتلك القواعد ذات المراتب المختلفة .

أولاً : الدستور :

الدستور هو مجموعة القواعد القانونية الرئيسية في الدولة ، وهي التي تحدد وضع الدولة وشكل الحكومة وتنظيم السلطات المختلفة فيها من حيث التكوين والاختصاص ، مع بيان العلاقات بينها وموقف الأفراد منها وتقرر ما للفرد من حقوق وحريات ، وما عليه من واجبات .
وتتضمن نصوص الدستور أعلى القواعد القانونية في الدولة ، فالدستور هو رأس البناء القانوني في الدولة . وله مكان الصدارة ولا يجوز لأى قاعدة قانونية أخرى مخالفته .
وهذا المعنى هو ما يعبر عنه بمبدأ سمو الدستور .

ما هي السلطة التي تملك وضع الدستور :

السلطة التي تملك وضع الدستور ، أو المشرع الدستوري ، تختلف من دولة لأخرى وأهم الأساليب المتبعة في هذا الشأن ثلاثة :-
(١) إصدار الدستور بواسطة الحاكم . (الملك - أو رئيس الجمهورية) .

وهذا الأسلوب أكثر بعده عن الديمقراطية ، وقد يكون من أسباب اللتجاء إليه أما تمسك الملك بسلطانهم . وكأن تدعو ظروف الحكم في بعض الأحيان إلى اتباع هذا الأسلوب ، كما يحدث غالباً في أعقاب الثورات أو الانقلابات . ومن أمثلة الدساتير التي صدرت بهذا الأسلوب ، الدستور المصري الصادر في سنة ١٩٢٣ ، وكذلك الدستور المصري في

ويعيّب هذا الأسلوب أنه يعطي مرونة كبيرة لتعديل الدستور ، إذ يستطيع مصدره أن يعدله بسهولة . وهذا ما يؤدي إلى عدم استقرار أداة الحكم ونظامه .

(ب) اصدار الدستور بواسطة جمعية تأسيسية :

وذلك بأن « ينتخب الشعب جمعية تأسيسية مهمتها وضع الدستور ثم يصدره رئيس الدولة » .

وهذه الوسيلة أكثر ديمقراطية وادعى للاستقرار ، من أمثلتها دستور دولة الكويت .

(ج) اصدار الدستور بناء على استفتاء عام :

وفي هذه الحالة تتولى الحكومة بواسطة لجان فنية متخصصة ورجال سياسة وضع مشروع الدستور . ثم يعرض على الشعب في استفتاء عام يشترك فيه كل من له حق التصويت والانتخاب ، فإذا أقرته أغلبية الشعب أصبح دستورا .

وهذا الأسلوب هو تطبيق من تطبيقات الديمقراطية المباشرة حيث يشترك الشعب في وضع قانونه الاسمي ويسمم في اقراره .

ومن أمثلة الدساتير التي صدرت بهذا الأسلوب دستور جمهورية مصر العربية الصادر في 11 سبتمبر سنة ١٩٧١ .

ملحوظة هامة :

ويلاحظ أن المشرع الدستوري ، في المصور الثلاث المتقدمة ، سواء أكان الحاكم أو الجمعية التأسيسية أو الشعب عن طريق الاستفتاء لا يوجد ما يقيده فيما يسن من قواعد سوى ما يعتقده من آنسن يراها صالحة للمجتمع ، ولا توجد قواعد قانونية يلزمها التقيد بها .

ثانياً : القوانين (أو التشريعات العادية) :

هذه القوانين هي التي تضعها السلطة التشريعية لتنظيم شئون المجتمع في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها من المجالات ، ومع مراعاة الالتزام بالقواعد التي يقررها الدستور فالشرع العادي يقييد بما يقرره المشرع الدستوري من قواعد .

والسلطة التي تسن هذه القوانين العادية هي السلطة التشريعية ، وهي إحدى سلطات الدولة يعهد إليها هذا الاختصاص بحكم الدستور وت تكون في أغلب الدول الحديثة (خاصة الدول التي تأخذ بالنظام

النيابي) من أعضاء منتخبين بواسطة الشعب ، فكان الشعب يمارس الاختصاص التشريعى بواسطة نوابه .

ومن الأمثلة على ذلك دستور جمهورية مصر العربية الذى يعهد بالسلطة التشريعية إلى مجلس منتخب يسمى « مجلس الشعب » .

على أن الدستور نفسه قد يخول رئيس الدولة فى بعض الأحيان سلطة اصدار قوانين (أو فرارات لها قوة القانون) فى أحوال معينة ، منها أن يكون الجهاز التشريعى المنتخب غير قائم لأى سبب من الأسباب ، أو أن يكون مفوضا من البرلمان فى اصدار قوانين فى موضوعات معينة ويشروط خاصة يحددها البرلمان (أى مجلس الشعب ، أو مجلس الامة ، أو أى مسمى آخر يطلقه الدستور على السلطة التشريعية) .

ثالثا : اللوائح :

يقصد باللوائح القرارات العامة التى تتضمن قواعد عامة مجردة تنظم الأمور الواردة بها ، والتى تصدر من رئيس الدولة أو من معاونيه فى السلطة التنفيذية كالوزراء وغيرهم وذلك استنادا إلى اختصاص مخول له مصدر اللائحة ، إما بموجب الدستور أو أى قانون .

ويحسب الأصل فإن هذه اللوائح تعنى بأمور أقل أهمية مما ينظمها القانون ، أو تعالج تفصيلات لا يتسع لها القانون .

ويتقيد مصدر اللائحة بقواعد الدستور وبقواعد القانون ، فلا يجوز للائحة باعتبارها فى مرتبة أدنى أن تخالف قاعدة أعلى فى مجال التدرج التشريعى .

تلك خلاصة عاجلة عن السلطة التشريعية والتشريع فى الأنظمة الحديثة .

التشريع في الدول الإسلامية

أوضحنا فيما سلف أن التشريع في الاصطلاح الشرعي هو سن القوانين التي تحكم أفعال المكلفين ، وما يحدث لهم من أقضية وحوادث

وينقسم التشريع الإسلامي إلى قسمين :

١ - تشريع من عند الله سبحانه أنزله على رسوله في القرآن ، أو
أولئك الرسول عليه الصلاة والسلام فصدرت عنه سنة قولية وعملية أقره
الله سبحانه عليها ، وهذا هو التشريع الالهي .

٢ - تشريع سنّة المجتهدين من الصحابة والتابعين وغيرهم من
الأئمة المجتهدين ، استنبطاً من نصوص التشريع الالهي . وروحها
ومعقولها ، وما أرشدت إليه من مصادر . وهذا التشريع وإن اعتبر من
قبيل التشريع الالهي باعتبار مرجعه وقيامه على أحكام الإسلام الأساسية
كما وردت في القرآن والسنة إلا أنه من ناحية أخرى يعتبر من قبيل
التشريع الوضعي باعتباره من عمل المجتهدين .

التشريع الإسلامي في عهد الرسول :

هذا العهد على قصر مدته قد خلف أسس التشريع الإسلامي الكامل .
فقد نزل فيه القرآن ، كما صدرت السنة النبوية وتقررت ، وفيها نصوص
الأحكام ، والأصول التشريعية الكلية ، كما أن فيها التوجيه إلى المصادر
والتجيئ للتعرف على الأحكام التي تنظم مالاً نص على حكمه .

سلطة التشريع في هذا العهد :

كانت سلطة التشريع في هذا العهد لرسول الله ﷺ ، فمع وجود
رسول الله ﷺ كان المسلمين يعرضون أمورهم ومسائلهم ومشاكلهم فيجيب
عليهم ، إما بما يوحى إليه من آيات القرآن ، واما باجتهاده الذي يعتمد

فيه على الهم من الله ، أو على ما يهديه اليه عقله وبحثه وتقديره .
وكل ما صدر عنه بعلمه هو قانون واجب على المسلمين اتباعه .

وقد ورد في الآثار الصحيحة : أن بعض الصحابة اجتهد في عهد الرسول صلوات الله عليه وقضى باجتهاده واستنبط الأحكام في بعض الواقع ، بل أن الرسول عليه الصلة والسلام قد أجاز لصحابته الاجتهد حال حياته ، وأشهر ما يروى في هذا السبيل قصة معاذ بن جبل ، حين بعثه الرسول إلى اليمن ، وسأله بم تقضى إذا عرض لك قضاء ، فاجab معاذ . أقضى بكتاب الله فإن لم أجده فبستة رسول الله صلوات الله عليه ، فإن لم أجده اجتهد رأيي ، فكان تعقيب الرسول على ذلك « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يرضي الله ورسوله » .

ويرى المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف أن كل ما صدر من اجتهادات في عهد الرسول صلوات الله عليه « لا تدل على أن أحدا غير الرسول كان له سلطة التشريع في عهد الرسول ، لأن هذه الجزئيات منها ما صدر في حالات خاصة تذر فيها الرجوع إلى الرسول وبعد المسافة أو لخوف فوات الفرصة ، ومنها ما كان القضاء والافتاء فيه تطبيقا لا تشريعا ، وكل ما صدر منه من أي صاحب عن اجتهاده في أي قضاء أو آية واقعة لم يكن تشريعا للMuslimين وقائنا ملزما لهم الا باقرار الرسول ، فالرسول في حياته كانت في يده وحده السلطة التشريعية ، وما صدر عن غيره لم يكن تشريعا الا باقراره » .

واذن فكل ما شرع من الأحكام في عهد الرسول صلوات الله عليه كان مصدراً الوحي الالهي أو الاجتهد النبوى ، وكانت وظيفة الرسول صلوات الله عليه التشريعية بالنسبة للمصدر الأول هو تبليغ وتبيين ، تنفيذا لقوله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) أما الاجتهد النبوى فكان أحيانا يعبر عن الهم الهى وأحيانا أخرى يقوم على الاستنباط للحكم بما تهدى إليه المصلحة وروح التشريع .

وفي جميع الاحوال فإن التشريع الاسلامي في عهد الرسول مرده إلى الله فهوAMA قرآن ، وأما اجتهد للرسول تعبيرا عن الهم الهى وأما اجتهد للرسول صلوات الله عليه ببحثه ونظره ، ولكنه ملحوظ بعنایة الله ، يقره اذا أصاب ويرده إلى الصواب اذا لم يصب .

المبادئ العامة التي بني عليها التشريع الإسلامي في هذا العهد :

هذا العهد هو عهد التأسيس والبناء ، وقد تضمن القرآن أسس التشريع الإسلامي وأهم هذه الأسس :

- ١ - التدرج في التشريع .
- ٢ - التقليل من التقنين .
- ٣ - التيسير والتحفيف .
- ٤ - مسيرة التشريع لمصالح الناس .

١ - التدرج في التشريع :

فالقرآن قد نزل على الرسول منجما ولم يشرع دفعة واحدة ، وكذلك الشأن بالنسبة لما صدر من السنة . وكان لكل حكم تاريخ لصدره وسبب لتشريعه ، والتدرج الزمني يسر على الناس فهم الأحكام والوقوف على أسباب تشريعها .

وبالاضافة إلى التدرج الزمني ، فقد كان أخذ المشرع بسنة التدرج من الناحية الموضوعية ، وترفق بال المسلمين في أول عهدهم بالاسلام ولم يشق عليهم ، بل سلك بهم سبيل التدرج ، سواء في أبعادهم مما درجوا عليه قبل الاسلام من خصال ياباها الاسلام ، أو بالنسبة لما فرضه عليهم من تكليف بحكم الاسلام ، فكان التدرج في تحريم الخمر والميسر على مراحل ، ففي البداية بين القرآن أن الخمر إثمها أكبر من نفعها ، ثم حرم على المسلمين الصلاة وهو سكارى ، ثم حسم الأمر في النهاية مقررا أنها رجس من عمل الشيطان وأمر باجتنابها - كذلك فإن التشريع قد بدأ بالمحض على الصدقة ثم انتهى إلى تقرير الزكاة ركنا من أركان الدين .

٢ - التقليل من التقنيين :

والحكمة في ذلك أن التشريع موضوع لسد حاجات الناس وتحقيق مصالحهم فينبغي أن يكون في حدود هذه الحاجات والمصالح ، ويترك ما عداه للأصل العام وهو الإباحة .

٣ - التيسير والتخفيض :

وذلك من أبرز مميزات التشريع الإسلامي ، فإن الكثير من أحكامه تعلن اتجاه الشارع إلى التخفيض والتيسير ، كقوله تعالى (ي يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) .

وقوله تعالى : (ي يريد الله أن يخفف عنكم . وخلق الإنسان ضعيفا)

وروى عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه ما خير بين أمرین الا اختار أیسرهما .

وقد تضمن التشريع الإسلامي أصولاً كليّة عامة ، تدل على اليسر والتخفيض كالرخص التي شرعها الله ، واباحة المحظوظ للضرورة ، والمعفو عن خطأ الجاهل أو النّاس . . . الخ .

٤ - مسالك التشريع لمصالح الناس :

يتضح من النصوص القرآنية ومن السنة ، أن الشارع قد علل كثيراً من الأحكام بمصالح الناس ، بما يقطع بأن هذه المصالح هي مقصود التشريع . وأن الأحكام تدور مع عللها وجودها وعدمها . ولهذه المصالح أيضاً راعي الشارع العرف مادام لا يهدم أصول من أصول الدين .

وعلى العموم فإن عهد الرسول عليه الصلاة والسلام قد حلف المصدران الأساسيين للتشريع وهما : القرآن والسنة . وهم القانون الأساسي للمسلمين ومرجع كل مجتهد إسلامي في أي زمن ، يأخذ بأحكامهما ويجتهد في ضوئهما ويهتدى بروحهما ، لا يخالفهما ولا يخرج عن مبادئهما .

فإذا كان النص قطعياً - فان على المسلمين الأخذ به على سبيل الالزام ، وسواء ورد هذا النص في القرآن أو السنة . ولن泥土 كل النصوص كذلك . - أي بالنسبة لنصوص القرآن والسنة عندما يكون المعنى المأمور منها ظنياً ويحتمل الخلاف ، وعندما يختلف الشأن في تقدير الرواية بالنسبة للحديث ، فإن الأمر يقتضي الاجتهاد من فقهاء المسلمين لتحديد المقصود .

- وكذلك احتاجت الأمة الإسلامية إلى اجتهاد الفقهاء ليضعوا الضوابط والقواعد الكلية المستمدة من روح الشريعة ومضمونها العام لتطبيق على الواقع التي لا يوجد نص صريح يحكمها - وهي وقائع كثيرة متعددة ومتغيرة تبعاً لظروف الزمان والمكان .

وفي هذا المعنى يقول الشهيرستانى « . . . نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والواقع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ، ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ، ولا يتصور ذلك أيضاً » فالنصوص إذا كانت متناهية والواقع غير متناهية ، وما لا ينتهي لا يحكمه ما ينتهي لهذا فقد علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار . . . » .

(تاريخ الفقه الإسلامي د . محمد يوسف موسى ص ٢٨) .

ولقد أدرك المسلمون ذلك من أول الأمر ، فتصدوا لهذا الواجب الضخم من بعد عهد الصحابة .

التشريع الإسلامي في عهد الصحابة :

يبدأ عهد الصحابة من سنة ١١ للهجرة بعد وفاة الرسول وينتهي بانتهاء القرن الهجري الأول .

وقد تولى السلطة التشريعية في هذا العهد أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام فقد رأى هؤلاء أن عليهم واجباً تشريعياً لا بد أن يقوموا به بآن يوضحوا للمسلمين من نصوص القرآن والسنة ما يحتاج إلى تفسير ، وأن يعملوا على نشر ما حفظوا من القرآن والحديث ، وأن يتصدوا للفتاوى فيما يجد من وقائع وأقضيه ، ذلك أن نصوص القرآن

والسنة لم تكن كلها من القطعية والوضوح بحيث يمكن لكل واحد أن يرجع إليها ، بل تحتاج في فهمها إلى مستوى معين من العلم والمعرفة ، كما أن القرآن والسنة لم تكن قد انتشرت بين المسلمين الانشار الكافي ، وفضلاً عن ذلك فقد جدت وقائع وأقضية بعد وفاة الرسول وانتهاء الوحي ، مما يحتاج إلى الاجتهاد للتعرف على أحكامها .

ولقد قام الصحابة بهذا الواجب التشريعي الضخم ، فكانوا رجال السلطة التشريعية في هذا العهد ، على أنه يلاحظ أن رجال السلطة التشريعية في هذا العهد لم يكتسبوا سلطاتهم من تعين أو انتخاب وإنما كسبوها بصفاتهم الشخصية وما كان من صحبتهم للرسول وحفظهم للقرآن والسنة ومشارفتهم لأسباب التنزيل ، فكانوا أهلاً لأن يجتهدوا ، وأهلاً لثقة المسلمين ، ويكفي أن نذكر من هذا الجيل الخلفاء الراشدين الأربع: وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص وأخوهما .

وكانت مصادر التشريع في هذا العهد ثلاثة : هي القرآن والسنة واجتهاد الصحابة .

فإذا عرض الحادث أو الواقعة بحثوا في كتاب الله فان لم يجدوا حكماً بحثوا عنه في السنة ، فان لم يجدوا فيها اجتهدوا للوصول إلى الحكم بالقياس على ما ورد فيه النص أو بما يتفق مع روح التشريع والمصلحة .

وكانوا في أول هذا العهد ، في خلافة أبي بكر وعمر ، يتولون سلطتهم التشريعية مجتمعين ، وما يصدر عنهم يعتبر حكم جماعتهم :

يدل على ذلك ما جاء عن البغوي في مصابيح السنة : كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله ، فان وجد فيه ما يقضي به بينهم قضى به ، وإن لم يجد في الكتاب وعلم عن رسول الله في ذلك الأمر سنة قضى بها ، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين ، قال : أتاتي هذا

وكذا ، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء ، فربما اجتمع عليه النفر كلهم يذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه قضاء ، فيقول أبو بكر . الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا ، وان أعياه ان يجد فيه سبة عن رسول الله ﷺ جمع رعوس الناس وخيارهم ، فان اجتمع رأيهم على أمر قضى به .

وكان عمر يفعل ذلك ، فإن أعياه ان يجد في القرآن والسنة نظر هل كان فيه لأبى بكر قضاء ، فان وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به ، والا دعا رؤوس المسلمين فان اجتمعوا على شيء قضى به .

وكان أغلب الصحابة في هذه الفترة الزمنية بالمدينة وكانوا يشاركون في الأمور على ما ذكرنا ، ولذلك قل الخلاف حول تقرير الأحكام واستنباطها .

على أن الأمر لم يستمر على ذلك طويلا ، فقد فتح الله على المسلمين بلادا كثيرة وانتشر الصحابة في مختلف الامصار ، ولم يعد من اليسير جمعهم ، ويدأوا يمارسون سلطتهم التشريعية فرادى وجماعات ، وترتب على ذلك أن اختفت الأحكام لأسباب عديدة منها :

١ - أن آيات الأحكام في القرآن وكذلك الأحاديث ليست كلها قطعية في دلالتها ، وترتب على ذلك اختلاف في فهمها ، كل يفهمها على أساس ما يترجح لديه من قرائن ودلائل .

٢ - أن السنة لم تكن مدونة في هذا العهد ، وقد يعلم الحديث أحد المشرعين ولا يعلمه الآخر .

٣ - أن البيئات التي يعيش فيها المسلمون أصبحت مختلفة ، والمصالح متباينة .

٤ - أن الانقسامات السياسية التي حدثت في العالم الإسلامي . خاصة بعد ما كان من خلاف حول الخلافة بين على ومعاوية . كان لها أثراً بالغاً في التشريع فالمخوارج مثلًا كانوا في الغالب لا يأخذون

بالاحاديث التي رواها خصومهم ، والشيعة انحازوا الى ما رواه ائمتهما ، اما جمهور المسلمين من الغفاء فكانوا يحتجون بكل حديث صحيح رواه الثقات العدول ، وقد ترتب على ذلك اختلاف كثير في الاحكام نتيجة هذا الخلاف في النزعة السياسية .

ومن أهم ما طرأ على المصادر التشريعية في هذا العهد ، ما كان من أمر أبي بكر بجمع القرآن في كتاب واحد ، وما كان من نشر عثمان للقرآن ، وبهذا حفظ القرآن في مصحف واحد ، ضمن المسلمين به أن لا يناله أى اختلاف أو تحريف وصدق قوله تعالى « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » .

هذا ما كان بالنسبة للمصدر الأول وهو القرآن ، أما المصدر الثاني وهو السنة فقد ظل بلا تدوين ، وقد خشي عمر بن الخطاب وغيره من الخلفاء تدوينه ، حتى لا تختلط السنة بالقرآن ، وكان لهذا الاتجاه أثره الطيب في حفظ القرآن ، وإن أنتج أثراً مغايراً بالنسبة للسنة ذاتها ، مما فتح الباب فيها واسعاً للاختلاق والمدس ، بحيث ثارت الشكوك كثيرة حول صحة الكثير من الأحاديث خاصة وأن السنة قد بقيت دون تدوين قرابة فرن من الزمان حينما أصر الخليفة عمر بن عبد العزيز على تدوينها وأنفذ قراراً .

التشريع الاسلامي في عهد التدوين والأئمة المجتهدين :

يبدأ هذا العهد من أوائل القرن الثاني الهجري وينتهي في أواخر القرن الرابع الهجري ، وهذا هو العصر الذهبي للتشريع الاسلامي .

فقد ظهر عدد كبير من المجتهدين الاعلام منهم أئمة المذاهب الأربع وغيرهم ، وتم فيه تدوين السنة منذ بداية القرن الثاني بتكليف من الخليفة عمر بن عبد العزيز كما شمل التدوين فتاوى الصحابة والتابعين وكتب التفسير وفقه الأئمة المجتهدين وأصول الفقه .

وقد ساعد على ازدهار هذا العهد التشريعي ، ما أدى إليه اتساع رقعة الدولة وتعدد مصالحها وتشابكها وتبنيها بحسب اختلاف ظروف الزمان والمكان مما أوجد الحاجة الماسة إلى من يرشد الناس إلى حكم الله فيما يذجم لهم أو يثور بينهم من تصرفات ومسائل وأقضية .

وقد تصدى الفقهاء لهذه المهمة وسهل لهم الطريق ما وجدوه ميسراً

أمامهم من مصادر التشريع ، القرآن مدون ومنتشر بين عامة المسلمين ، والسنّة دون ونشر أكثرها منذ بداية القرن الثاني الهجري ، كما أطعوا على اجتهادات أسلافهم من الصحابة والتابعين وتابعى التابعين ، يضاف إلى ما تقدم حرص المسلمين في ذلك العهد من أفراد وولاة وقضاء على أن تكون أعمالهم مطابقة للمشريعة .

وقد خلف الصحابة في القيام بمهمة التشريع من تلقى عنهم واصحابهم وقد عرّفوا بالتابعين أي تابعى الصحابة ، ومن بعدهم قام بها تابعو التابعين وجماعة من الفقهاء منهم الأئمة الأربع أبو حنيفة ومالك والشافعى وابن حنبل .

وقد جرى الاصطلاح على تقسيم هؤلاء العلماء جميعا إلى طبقات ، طبقة الصحابة ثم طبقة التابعين (طبقة تابعى التابعين ثم طبقة الأئمة المجتهدین) .

وكما سلف القول ، فان هؤلاء الرجال في مختلف الطبقات لم تكن لهم سلطة التشريع على أساس تولية أو تعين من قبل الخليفة أو الوالي ، وإنما وثق المسلمون بهم فرجعوا إليهم .

ولقد كان المجتهدون في بدايات القرن الثاني الهجرى ، يشرعون أو يفتون مستقلين كل عن الآخر (الا أنه طرأت بعد ذلك عوامل أدت إلى اختلاف المسالك التشريعية لهم لأسباب عددة منها :

١ - الاختلاف في تقدير الأخذ بالحديث طبقاً لطريقة روایته ، فمنهم من يستلزم فيه التواتر أي يروى الحديث عن الرسول جمع لا يحتمل اجتماعه على الكذب ، وأن ينقله عنهم جمع مماثل ، وهكذا حتى يصل إلى المجتهد ، ومنهم من يكتفى بالحديث المشهور ، أي الذي يرويه عن الرسول صحابي أو جمع لا يبلغ حد التواتر ، ثم يرويه بعد ذلك جموع تبلغ حد التواتر ، ومنهم من يأخذ بالإضافة إلى ذلك بحديث الأحاديث وهو ما رواه عن الرسول واحد أو عدد لم يبلغ حد التواتر في مراحل النقل المختلفة ، وهذا كله مؤسس على استلزماتهم القطع في الرواية أو الاكتفاء بغلبة المظن على صحة نسبتها إلى الرسول .

٢ - الخلاف في التزامهم بفتوى الصحابي :

فقد ثار الخلاف بينهم في تقدير مكان رأي الصحابي (أو كما يسمونه مذهب الصحابي) بين الأدلة الشرعية ، وهل يأتي بعد القرآن والسنة والاجماع ، وقبل القياس أو لا يؤخذ به .

وقد اتفق الرأى على أن قول الصحابي ليس حجة على صحابي مثله ولا في عهده .

أما بعد عهد الصحابة فقد ثار الخلاف ، فيرى أبو حنيفة التقييد برأى الصحابي إذا كان واحدا ، فإذا تعددوا واختلفوا كان له أن يأخذ برأى أى منهم ولكن لا يخالفهم جميعا ، أما بعد عهد الصحابة ، فلا قيد عليه بالنسبة لآراء التابعين ومن تلاهم .

سئل أبو حنيفة : إذا قلت قوله وكان في كتاب الله مما يخالف قولك ؟

قال : أترك قوله لكتاب الله تعالى .

فقيل له : فإذا كان خبر الرسول صلى الله عليه وسلم يخالف قوله

قال : أترك قوله بخبر الرسول ﷺ .

فقيل له : فإذا كان قول الصحابي يخالف قوله ؟

قال : أترك قوله لقول الصحابي .

فقيل له : فإذا كان قول التابع يخالف قوله ؟

قال : إذا كان التابعى رجلا فانا رجل .

اما الامام الشافعى فقد ورد عنه ما يأتي في كتاب الام :

« لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتى إلا من جهة خبر لازم - وذلك الكتاب والسنّة - أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه أو قياس على، بعض هذا » .

أى أن الشافعى يرى عدم التقيد برأ الصحابى - الا اذا كان مجتهدوا الصحابة قد أجمعوا عليه ، أما الصحابى الواحد فلا يقيده ، بعكس أبي حنيفة (وكذلك ابن حنبل) ، اذ يريان التقيد به على ما سلف بيانه .

٣ - الاختلاف حول التعرف على علل الاحكام في المسائل التي لم يبين الشارع علتها في النص .

وفي هذا مجال واسع في الاختلاف ، وبالتألى تأثير بالغ على الاحكام التي يصل إليها المجتهد بطريق القياس ، اذ عند الخلاف في تخرج علل الاحكام المنصوص عليها يجري الخلاف في الاحكام التي تبني عليها .

اختلاف النزعة التشريعية :

فأهل الحديث يجعلون جل اعتمادهم على الحديث ، وعلى الأخذ بظاهر النصوص ولا يصرفونها إلى معانٍ أخرى أخذًا بعلة الحكم .

وأهل الرأى : ونزعتهم تتجه إلى امعان النظر في مقاصد الشارع وأسس التشريع على أساس أن الاحكام الشرعية مقصود بها تحقيق مصالح الناس ، وعلى هذا الأساس يفهمون النصوص ، ويستنبطون الاحكام ، ولو أدى ذلك إلى صرف النص عن ظاهره .

ومن الفريق الأول أهل الحجاز ، ومن الفريق الآخر أهل العراق ، وكلاهما يعتمد على النص وعلى الرأى ولكن يغلب كل فريق اتجاهًا معيناً على ما سلف بيانه .

واسباب الخلاف بين النزعتين ترجع أولاً : إلى أن أهل الحجاز كان لديهم الكثير من الأحاديث وفتاوي الصحابة فاعتمدوا على هذه الثروة ولم يتوفّر ذلك لفقهاء العراق فاعتمدوا على العقل وتفهم معقول وعلة التشريع ، وثانياً : أن خشية فقهاء العراق بما طرأ من افتراء على

الاحاديث في بلدتهم نتيجة للخلافات السياسية وكثرة الدخلاء دفعتهم إلى الاعتماد على القرآن ، وعن الرأي في كثير من الأحوال والى التشدد في قبول رواية الاحاديث وثالثا : لأن بيئه العراق ومعاملات أهلها تختلف كثيرا عن بيئه الخجاز ، فكان أفق البحث ومجاله في العراق أوسع .

وعلى أي حال فقد كان هذا العهد هو أعني العهود الإسلامية في الفقه والتشريع وفيه تكونت المذاهب السائدة إلى اليوم ، وتم فيه تدوين صاحب السنة وتدوين الأحكام الفقهية في موضوعات فقهية يرجع إليها المسلمون إلى اليوم ، كما دون علم أصول الفقه ، ومن أشهر ما كتب فيه الرسالة الأصولية للأمام الشافعى .

وبهذا تبلورت مجموعة القواعد التي سار عليها المجتهدون في استنباط الأحكام العملية من الأدلة الشرعية ، سواء ما كان من هذه الأدلة محل اتفاق بين الفقهاء أو محل اختلاف ، وسواء منها الأدلة العقلية أو الشرعية .

وتحددت الأدلة الشرعية في القرآن والسنة ، الاجماع ، مذاهب الصحابي ، والقياس ، والاستحسان ، المصلحة المرسلة ، العرف ، شرع من قبلنا ، والاستصحاب ، وذلك إلى جانب ما دون من الأحكام الشرعية الكلية وشروط الاجتهاد والمجتهدين .

والقواعد الكلية (الموضوعية) التي يرجع إليها للتعرف على الأحكام التي تجري على وقائع الناس ومعاملاتهم تنقسم إلى قسمين .

١ - قواعد كلية منصوص عليها في القرآن الكريم أو السنة النبوية .

ومن أمثلتها ما ورد في الآيات الكريمة (وما جعل عليكم في الدين من حرج)

- (ولا تزر وازرة وزر أخرى) - (وجزاء سيئة مثلها . الخ) .

.. ومن السنة النبوية : « كل المسلم على المسلم حرام : دمه وماله وعرضه » : « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » .

فهذه كلها قواعد كافية منصوص عليها ويندرج تحتها ويحكم بها ،
كل أحد الواقع والتفاصيل التي تدخل تحت موضوعها .

٢ - قواعد كافية غير منصوص عليها صراحة في القرآن والسنة .
وقد استنبطها المجتهدون من أدلة متفرقة - وتنتفق مع مقاصد الشريعة
من المحافظة على روح الإسلام في التشريع ومثله العليا ، والمعدل ،
والمساواة ، وتحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم ومراعاة الضرورة
ورفع الحرج والتسهيل ... الخ . وكما يقول الفقيه القرافي أن هذه
القواعد الكلية مشتملة على أسرار الشريعة وحكمها .

وهكذا يبدو أن هذه القواعد الفقهية (أو التشريعية الوضعية)
إنما هي أصول فقهية ذات صياغة موجزة تتضمن أحكاماً تشريعية عامة
في الحالات التي تدخل تحت موضوعها .

وهذه القواعد في دقتها وتأصيلها وحسن صياغتها لا تقل روعة
عن المبادئ القانونية العامة المعروضة في الفقه والقانون والعمل
القضائي في العصر الحديث .

بل هي في احاطتها وشمولها ودقتها تتفوق كما وكيفاً على
ما يعرف حالياً بالمبادئ القانونية العامة (١) .

(١) يقرر الفقه الحديث ، أن الدولة القانونية هي الدولة التي
تقوم على مبدأ الشرعية أي سيادة حكم القانون ، بمعنى أن جميع
الأنشطة في الدولة تخضع للقانون - ويقصد هنا القانون بمعناه الواسع
سواء كان تصويناً مكتوبة صادرة عن السلطة التشريعية وعن كل من
يمتلك سلطة التشريع أو كان قواعد قانونية غير مكتوبة كالقواعد العرفية ،
وما يسمى بالمبادئ القانونية العامة .

فالمبادئ القانونية العامة هي قواعد قانونية غير مكتوبة يستنبطها
القضاء من واقع النظام القانوني في الدولة ومن القانون الطبيعي
= قواعد العدالة يقررها في أحكامه .

= والراجح أن القضاء لا يخلق هذه المبادئ ولا يأتي بها من فراغ ، فهي موجودة بالفعل ويقتصر دور القضاء على الكشف عنها وتطبيقها في أحكامه .

ويرجع الفقه الحديث مصدر هذه المبادئ إلى ضمير الجماعة والروح العامة للتشريع . ولما كانت ارادات الجماعة أو المشرع ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالظروف المحيطة بها من اجتماعية واقتصادية وسياسية وغيرها ، فيجب أن تخضع هذه الارادة لما يلحق بهذه الظروف من تطورات ، وعلى القاضي أن يراعي عندما يستخلص هذه المبادئ الظروف المتطورة للمجتمع .

وقد اختلف الفقهاء في مدى القوة القانونية لهذه المبادئ ، فالبعض يرى أن هذه المبادئ تكون لها قوة تشريعية تعادل قوة المصدر المستمد منه ، فإذا كانت مستمدة من النظام الدستوري فإنه يكون لها قوة النصوص الدستورية « ولكن الراجح أن هذه المبادئ القانونية إذا أخذ بها القضاء وجرى على تطبيقها فإن هذا الواقع العملي يؤدى إلى توفر قوة الالزام لها كقواعد قانونية غير مكتوبة ، وتكون لها قوة التشريع العادي . ويجوز للشرع أن يشرع على خلافها شأنها شأن أي تشريع يتولاه باللغاء أو التعديل » .

ومن الأمثلة التي يسوقونها من عمل مجلس الدولة الفرنسي ، بعض المبادئ المتعلقة بالحربيات والتي طبقها على الدعاوى عندما انتهت النظم الدستوري والقانوني في فرنسا عند سقوط حكومتها في بداية الحرب العالمية الثانية - واستمر على تطبيقها بعد ذلك . سواء نص عليها في تشريعات لاحقة ، أو بقيت مستندة إلى عمل القضاء .

ومن أمثلتها : مبدأ المساواة أمام القانون وأمام القضاء ، وأمام التكاليف العامة - ومبدأ حق الدفاع في المحاكمات التأديبية . . . الخ .

ويلاحظ أن الفرق الجوهرى بين المبادئ القانونية العامة وبين =

كيف نشأت القواعد الكلية :

لم توضع هذه القواعد جملة واحدة كما هو الشأن في التشريع الوضعي ، بل تكونت بالتدريج في عصور الفقه المختلفة وعلى أيدي كبار الفقهاء منذ عهد الصحابة مستندين إلى الاستنباط من دلالات النص وعبر التشريعية العامة ، ومبادئه أصول الفقه ، وعلل الأحكام والمتبررات العقلية .

تجمیع هذه القواعد :

تروى كتب الفقه أن أول من جمع هذه القواعد الإمام أبو طاهر الدباس (القرن الرابع) أذ جمع منها سبع عشرة قاعدة ، متنبئة القواعد الخمس الأساسية التي يرى الفقهاء أنها من أهم القواعد وهي :

١ - الأمور بمقاصدها .

٢ - الضرر يزال .

٣ - العادة محكمة .

٤ - اليقين لا يزول بالشك .

٥ - المشقة تجلب التيسير .

وسوف نعرض لهذه القواعد فيما بعد .

ثم جمعها من بعده الكرخي في سبع وثلاثين قاعدة (القرن الرابع أيضا) ومن جمعها والفقهاء فيها بعد ذلك :

= القواعد الكلية في التشريع الإسلامي إن الأخيرة مقيدة باطمار تشريعى عام لا تحيد عنه ولا تخرج عليه ، وهو إطار التشريع المتفق مع كل ما جاء به القرآن الكريم والسنّة .

كما أن القواعد الكلية قد صاغها فقهاء الشريعة الإسلامية ومنهم قضاتنا المجتهدون (باعتبار أن هؤلاء الفقهاء هم المعتبرون مجازا سلطة التشريع) .

العز بن عبد السلام الشافعى (٦٦٠ هـ) فى كتاب «قواعد الأحكام فى مصالح الأنام» .

القرافى المالكى : (٦٨٢ هـ) فى كتاب الفروق .

ابن رجب الحنبلى : (٧٩٥ هـ) فى كتاب القواعد .

ابن نجيم الحنفى المصرى : (٩٧٠ هـ) فى كتاب الأشباء والنظائر .

ثم جمعت هذه القواعد فى مجلة الأحكام العدلية ، (وهى قانون معاملات صادر عن الدولة التركية فى أواخر القرن ١٩ وطبق فى معظم أنحاء الدولة) والمرجح أنه ما زال مطبقاً فى أنحاء محدودة من العالم العربى الاسلامى إلى اليوم) .

وقد تضمنت المجلة فى مقدمتها ٩٩ مادة ضمنتها الكثير من القواعد المنصوصة وغير المنصوصة .

ونحن نورد فيما يلى عرضاً وتوضيحاً لبعض القواعد الكلية للتشريع الاسلامى الوضعي :

القاعدة الأولى

الأمور بمقاصدها

وردت هذه القاعدة بالمادة الثانية من مجلة الأحكام العدلية، وهى مستقاة من حديث الرسول عليه السلام « إنما الأعمال بالنيات » ولكل أمرىء ما نوى » .

ومعناها أن أعمال الشخص وتصرفاته من قوله أو فعلية تختلف نتائجها وأحكامها الشرعية باختلاف مقصود الشخص من تلك الأعمال والتصرفات .

فالقتل العمد دون مسوغ شرعى يتربّى له جزاء أشد وأقصى من جزاء القتل الخطأ - وذلك بسبب العمد .

ومن وجد لقطة فاخذها بنية تملكها كان غاصباً وضمنها في جميع الأحوال - يعكس ما إذا التقطها بنية توصيلها إلى صاحبها ، فيكون أميناً ولا يضمن إلا إذا تعدى أو قصر .

وفي عقد المزارعة أجازوا من عليه البذر فسخ العقد قبل بذر الحب ، إذا خشى على ماله من التلف - ولكن إذا أراد الفسخ لأنّه وجد شريكاً آخر بشروط أفضل فلا يحق له .

ومن تزوج المطلقة ثلثاً لتحليلها للزوج الأول يبطل عقده .

ومن وقف أرضه للهرب من الدائنين لا ينفذ الوقف في حقهم .

ففي هذه الأمثلة ترتب على القصد نتائج قانونية تتفق مع القصد .

ويتصل بهذه القاعدة قواعد أخرى .

« العبر » في العقود بالمعنى لا باللفاظ والمباني » .

فاللهبة إذا اشترط فيها العوض سرى عليها أحكام البيع لأنّها تعتبر في حقيقتها ببيعاً .

والكافلة إذا اشترط فيها عدم مطالبة الدائن للمدين المكفول انقلبت حوالته وسرت عليها أحكام الحوالة . . . الخ .

ويترفع عن هذه القاعدة قواعد أخرى :

« فالاصل بقاء ما كان على ما كان مالم يوجد ما يغيره » .

وهذا هو ما يسمى عند الأصوليين بدليل « الاستصحاب » .

مثال : الدين بدين ثابت يظل كذلك ولو ادعى على الدائن أنه أدى له الدين حتى يثبت أنه أداه فعلاً .

لأن المديونية هنا أصل ولا يتغير إلا باثبات عكسه .

« والاصل براءة الذمة » . . .

فمن ادعى على آخر دينا ولم يقدم ما يثبت الدين لا يقبل منه
الادعاء ، والبينة عليه ، لأن الاصل في الانسان أن ذمته بريئة .

القاعدة الثانية

اليقين لا يزول بالشك

وردت هذه القاعدة في المسادة (٤) من مجلة الاحكام العدلية
ويعندها انه اذا ثبت أمر ما ثبوتاً يقينياً ، ثم وقع الشك في وجود
ما يزيد عليه يبقى الامر المتيقن الى ان يتحقق السبب المزيل له بيقين أيضاً .

وهذه قاعدة يعطيها العقل ، فاليقين أقوى من الشك ، لأن في
اليقين معنى قطعياً جازماً فلا ينهدم بمجرد الشك .

وقد ثبت بالسنة أن المتوضئ إذا شاك في انتقاض وضوئه فهو على
وضوئه الثابت المتيقن ولا عبرة بالشك .

وفي المعاملات ، اذا ثبت دين على شخص ثم مات وشككتنا في
وفاته بالدين فالدين باق .

القاعدة الثالثة

لا ضرر ولا ضرار

هذه القاعدة هي نص حديث نبوى :

ويعني الضرار هو الحق مفسدة بالغير .

ويعني الضرار هو مقابلة الضرار بالضرر .

وهذه القاعدة من اركان الشريعة وتشهد لها نصوص كثيرة في
الكتاب والسنة .

وهي أساس لمنع الفعل الضار وترتيب نتائجه في التعويض المدنس
والعقوبة .

وهي سند الفقهاء في رعاية المصالح ودرء المفاسد .

وهي تفيد نفي الضرر ومنعه ، ودفعه قبل وقوعه ، ورفعه بعد
وقوعه كما تفيد اختيار أهون الشررين إذا تعذر منعهما .

فأقامة الحد على الجاني فيه ضرر به ، ولكن يقصد به تسويقى
ضرر أعظم هو ضرر المجتمع .

ومقصود بمنع الضرار منع الثار والاتلاف . فلا تختلف مثال من
أتلف مالنا ، ولكن تتقاضى تعويضاً مقبلاً .

ولا يسرى ذلك على الجنائية على النفس والبدن وينطبق القصاص
لورود النص به ولأنه صالح الجماعة .

ويترفع عن هذه القاعدة :

الضرر يدفع بقدر الامكان :

والمعنى هو دفع الضرر قبل وقوعه إذا أمكن ذلك . ففي مجال
المصالح العامة يعتبر تطبيقاً لهذه القاعدة ، الجهاد لدفع شر الاعداء ،
والعقوبات لحفظ أمن الجماعة .

وفي مجال الحقوق الخاصة شرعت المشقة لدفع أذى متوقع من
الجار وأبيح الحجر على المدين المفلس منعاً من أن تضر تصرفاته
بدائئنه ، كما أبيح الحجر على السفيه لدفع الضرر عن نفسه وأسرته .

والضرر يزال :

فيجب رفع الضرر إذا وقع .. فمن شغل الطريق العام وعطى
انتفاع الناس به يزال ما شغل به الطريق .. ومن امتدت شجرته إلى
دار جاره يلزم بقطعها . ويلزم المتلف بتعويض ما أتلف إزالة للضرر
الذى أحده .

والضرر لا يزال بعثله :

فلا تفرض نفقة الفقير المحتاج على قريبه الفقير المحتاج .

والضرر الأشد يزال بالضرر الأخف :

فتفرض النفقه على القريب الموسر لقريبه الفقير ... وان تضرر الاول وذلك لأن ضرر القريب الفقير بعدم النفقه أشد .

ويختار أهون الشرين :

فيجوز كسر باب منزل مجاور للوصول الى منزل آخر لمنع حريق .

ويتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام :

فيجوز الحجر على الطبيب الجاهل حتى لا يضار المرضى بجهله مع ما فيه من ضرر له .

ودرع المفاسد أولى من جلب المنافع :

فيمنع تجارة الخمر لما فيها من مفاسد ، بصرف النظر عن الربح الذي يتحقق للتاجر .. ويمنع الجار من فتح نافذة على مقر نسأء جارة . رغم ما في فتحها من مفعة له .

القاعدة الرابعة

المشقة تجلب التيسير

لأن في المشقة حرجا ، والحرج ممنوع شرعا (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) . (وما جعل عليكم في الدين من حرج) ، والمراد هو المشقة المتجاوزة للحدود العادلة .

اما المشقة العادلة التي يقتضيها القيام بالواجبات فلا مانع منها لأن كل واجب أو التزام ديني أو دنيوي لا يخلو من مشقة . أما اذا وجد

ما يجعل المشقة غير عادلة أو صعبة الاحتمال فهنا يكون التيسير ، وعلى هذا الأساس شرع الفطر للمسافر والمريض .

والاكراه يمنع الزام المكره بعقدة .

والخلاصة أن المشقة لا يلزم أن تصل إلى حد الضرورة الملحثة فالحاجة . وبقصد التيسير - تنزل منزلة الضرورة .

ومما يتفرع عن هذه القاعدة :

أن « الضرورات تبيح المحظورات » .

فيجوز للطبيب الكشف على عورات الناس للمداواة .

ومن خشى الهاك جوعاً أو عطشاً يأكل الميتة ولحم الخنزير ويشرب الخمر لدفع الهاك .

والضرورات تقدر بقدرها :

فإلاضطرار إنما يبيح من المحظور بقدر ما يمنع الخطر ، ولا يجوز أن يطلع طبيب على عورة المرأة إذا وجدت طبية .

القاعدة الخامسة

العادة محكمة

المقصود هو المعرف .

والعرف هو ما اعتاده جمهور من الناس من قول أو فعل .

فالعرفAMA لفظي وAMA عملي .

والعرف اللفظي هو اعتياد الناس على استعمال لفظ معين يقصدون به معنى معيناً ولو كان مخالفًا للحقيقة اللغوية .

والعرف العملي هو اعتياد الناس على شيء من الأفعال أو المعاملات ، فإذا جرى الناس على أن في كل أسبوع يوم عطلة للعامل

كان ذلك عرفاً يحدد حق للعامل في العطلة ولو لم ينص عليه .
والعرف في نظر الشريعة الإسلامية يعتبر سندًا لكثير من الأحكام
الشرعية العملية ، وسندًا لتوليد أحكام جديدة أو تجديده الأحكام
القائمة – ذلك لدوراته مع حاجات الناس وجودًا وعدما .

ويشترط لتحكيم العرف ما يأتي :

١ - أن يكون مطرداً أو غالباً - أي أنأخذ الجماعة به مستمر
بصفة دائمة أو غالبة .

٢ - أن يكون قائماً عند نشوء الواقعة التي يحكمها .
أي لا يكون له تطبيق رجعى على ما سبقه من الحوادث . فلا عبرة
بالعرف الطارئ .

٣ - أن لا يعارض العرف نص صريح يخالفه لأن العرف يؤخذ إذا لم
يكن هناك نص صريح على حكم أو معنى يخالفه . فالعرف يكون حجة
إذا لم يكن مخالفاً لنص أو شرط لأحد المتعاقدين .

٤ - أن لا يكون في العرف تعطيل لنص ثابت أو أصل قطعى في
الشريعة ، والا لجاز نسخ الأحكام الشرعية جميعاً بتعارف الناس على
خلافها .

فلا يسوغ أن يتعارف الناس على شرب الخمر أو الربا وما إلى
ذلك ، لقوله تعالى: « إنما ينحرف عما نهى الله عنه ». ذلـك

والمعنى المتقدم مقررة أيضاً بقواعد كلية تكميلية للقاعدة السابقة .

مثل : « الثابت بالعرف كالثابت بالنص » .

و « المعروف عرفاً كالمشروط شرعاً » . . . الخ

والعرف مصدر من مصادر الأحكام الشرعية ، ويزيد من أهميته ،
قابلية للتبدل فيما تبدل حاجات الناس ومصالحهم . فالاحكام الشرعية

الاجتهادية المبنية على العرف بتغير بتغير الزمان - أما الأحكام الأساسية التي جاءت بها الشريعة بنصوصها الأصلية كحرمة المحرمات والالتزام بالعقد وضمان الضرر ، فهذه أحكام أساسية لا تتبدل بتبدل الزمان . وإن جاز أن تتبدل وسائل تحقيقها وتطبيقاتها .

والخلاصة في شأن تغير العرف بتغير الزمان أن كثيرا من الأحكام تتغير بتغير الزمان لغير العرف بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه الزم منه المشقة والضرر بالناس - ولخلاف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد .



وكان من المتعين - وقد توفرت هذه الثروة التشريعية والعلمية الضخمة - أن يتبع التشريع تقدمه لتلبية متطلبات المجتمعات الإسلامية ، وإن ينشط الفقهاء والعلماء والمجتهدون لتلبية هذه المتطلبات .

غير أن ما حدث كان عكس ذلك ولم يعد المجتهدون يحاولون استمداد الأحكام من أدلةها الأصلية في القرآن والسنة ، وإنما اكتفوا بتقليد من سبقوهم ، فأصبح الاجتهد والتقنين بالجمود .

أسباب الجمود وغلق باب الاجتهد :

من أهم الأسباب التي أدى إلى الجمود في التشريع ، وانتهت إلى قفل باب الاجتهد بما يأتي :-

١ - المصراعات السياسية في العالم الإسلامي مما أدى إلى كثير من ضروب الانتحلال والقهر ، وكان لهذا الانتحلال أثره في جمود التشريع .

٢ - المصراعات المذهبية التي أثارها العلماء من اتباع كل مذهب من المذاهب الفقهية ، وإنحياز كل فئة إلى مذهب امامها . وعلى الانتصار له وعدم الرجوع إلى المصادر الأصلية للتشريع .

٣ - تطفل كثير من الأدعية على الاجتهد حيث لم تنظم السلطة

التشريعية تنظيمًا ملزماً ، فلما ضعف الوزاعي الدينى تصدى للافتاء والتشريع من ليس أهلاً له .

ولهذا اتجه العلماء في نهاية القرن الرابع الهجرى لسد باب الاجتهاد والتقييد بآراء السابقين من الأئمة والمجتهدين .

وهكذا عولجت الفوضى بأخطر منها وهو الجمود ، وانتهى الأمر في نهاية المطاف إلى التقليد المحسن ، دون مراعاة لتجدد الظروف وتغير الأحوال والازمان .

خلاصة : تبين لنا مما تقدم :

أولاً : أن السلطة التشريعية في دولة الإسلام قد مرت بالمراحل التالية :

(ا) في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام انعقدت له وحدة السلطة التشريعية ، باشرها بما أوحى الله إليه عليه سبحانه وتعالى من القرآن ، أو بما ألهمه الله به من رأى وبصيرة ، بحيث تم له في مدة تربو قليلاً على اثنين وعشرين عاماً وضع أسس التشريع الإسلامي ، والمصادرتين الرئيسيتين لجميع الأحكام الشرعية على اختلاف الزمان والعصور والمجتمعات وهذا القرآن الكريم والسنّة النبوية القولية والعملية والتقريرية .

(ب) في العهود التالية ومنذ عهد الخلفاء الراشدين ، وإلى أن أغلق باب الاجتهاد في نهاية القرن الرابع الهجرى ، تولى سلطة التشريع أهل الاجتهاد من علماء المسلمين ، سواء كانوا من صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام أو من تبعيهم ، ومن تلامهم من أهل الاجتهاد ومنهم أئمة المذاهب المختلفة .

وان هؤلاء جميعاً قد تولوا سلطة التشريع بما لهم من علم بأحكام الشرع ومكانة علياً لدى المسلمين فلم يعينهم خليفة ولا ول أو حاكم ، كما أنهم لم يكونوا منتخبين من قبل الأئمة ، وإنما قاموا بهذا العمل استناداً إلى ما لهم من علم ومكانة في المجتمع الأimalmi .

حتى الخلفاء والولاة والقضاة والحكام ، فانهم اذ شاركوا في سن التشريع الاسلامي فانما فعلوا ذلك بوصفهم علماء من اهل الاجتهاد ، فكان لهم ان يقرروا قراراتهم فيما يعرض لهم من شئون المجتمع .

(ج) في عهود التقليد التي تلت قفل باب الاجتهاد ، كان العلماء والفقهاء مقيدين في اجتهادهم بالالتزام بما قرره السابقون من قواعد ، يأخذون منها بقدر ما تتسع له قدراتهم العلمية ودون ان يكون لهم اى قدر من التصرف لمراعاة الظروف والأوضاع .

(د) في العصور الحديثة ، وحيث وجدت الدول المنظمة تنظيمها سياسيا على أساس وجود سلطات مختلفة ، منها السلطة التشريعية والسلطتين التنفيذية والقضائية ، وينظمها دساتير توزع الاختصاصات بينها وتصدر عنها تشريعات ملزمة تحمل الناس على اتباعها .

هذه السلطات الحديثة يلاحظ بالنسبة لها عدة امور :

١ - أنها في كثير من الأحوال تمارس سلطاتها وتسن القواعد التشريعية غير مقيدة بغير أحكام دساتيرها ، ولو كانت مخالفة في بعض الأحيان للأحكام الشرعية .

٢ - أنه في الحالات التي جرى فيها التشريع في تلك الأحكام الشرعية فيلاحظ أن هذه المحاولات كانت جزئية وليس شاملة ، وعلى سبيل المثال فإنه في مصر قد صدرت تشريعات متقدمة بالشريعة منها بعض ما يتعلق بالأحوال الشخصية من زواج وطلاق وما يتعلق بالمواريث والوصايا والأوقاف .

٣ - أن بعض التشريعات لا تلجم إلى تقنين الأحكام الشرعية ، وإنما تحيل عليها حالة شاملة كما هو الشأن بالنسبة لأحكام الأحوال الشخصية في مصر ، اذ تنص لائحة المحاكم الشرعية الصادرة في سنة ١٩٣١ والتي مازالت معمولا بها أمام المحاكم ، على أنه في حالة عدم وجود نص في القانون يرجع إلى أرجح الآراء في مذهب أبي حنيفة ، وهذا لا شك التزام بالشريعة ، ولكنه يفتح الباب واسعا للخلاف حول ما هو أرجح الآراء بالنسبة لكل مسألة ، وهذا ما دعا إلى المحاولات

التشريعية الجارية لتقنين جميع أحكام الأحوال الشخصية باستقصاء
أحكامها في جميع المذاهب الإسلامية ، بما يتفق مع روح العصر
ومصالح المجتمع دون تقييد بمذهب معين .

ولاشك في أن تقنين أحكام الشريعة الإسلامية في مختلف الميادين
ومنحها صفة الإلزام من قبل السلطة التشريعية ، يضمن للمجتمع كله
الالتزام بشرعية الله والعودة إلى الدين الحنيف .

والسؤال الآن :

هل يمكن تحقيق ذلك عملاً ، وهل يمكن للأحكام الشرعية وآراء
الفقهاء أن تواجه متطلبات المجتمعات الحديثة وشأنها المتغيرة ؟

الجواب : نعم :

فالشريعة الإسلامية التي حكمت أحوال العالم الإسلامي كله ، على
اتساع أطرافه وكثرة ممالكه وتعدد مصالحه من المغرب القصى إلى
حدود الصين ، ومن جنوب روسيا الحالية إلى اليمن ، ولدة ثلاثة
عشر قرناً من الزمان ، واستطاعت كنظام قانوني أن تعيش باقتدار وأن
تلبي مطالب هذه الجماعات في مختلف العصور ، والتي لم يتغير
سلطانها على أهلها إلا في آخريات الزمن ، أي من أواخر القرن الماضي ،
حين تسلط على ديار المسلمين غير أهلها ، هذه الشريعة العظيمة المشهود
لها بالثراء الفقهي والعلمي في أصولها وفروعها وبإمكاناتها في مواجهة
متطلبات البشر في كل زمان ومكان تتسع لمواجهة كل احتياجات الأمم
الإسلامية باعتبارها شريعة عامة خالدة .

أمل جديد :

إن من يقرأ دساتير الدول الإسلامية التي صدرت في هذا القرن
يلاحظ اتجاهها قوياً للعودة إلى أحكام الشريعة وعلى سبيل المثال (فإن
الدستور العراقي الصادر سنة ١٩٦٤ ينص في المادة الثالثة على أن
الإسلام هو القاعدة الرئيسية للدستور) .

(دستور الكويت سنة ١٩٦٢ يجعل الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع « المادة ٢ ») .

(وكان الدستور السوري الصادر سنة ١٩٥٥ ينص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع « مادة ٣ ») .

أما دستور الجمهورية الأندونيسية ، سنة ١٩٥٦ فقد نصت مقدمته على أن « المنبع الأعلى للحكم هو كتاب الله وسنة رسوله المبينة » وأنها « المرجع الأول والأخير لنظام الجمهورية » مادة ١ - ك ، وأنه لا يجوز مخالفة الشرع في الأحكام الصادرة من المحاكم (م ١١٨) .

و دستور الصومال سنة ١٩٦٠ ينص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي لقوانين الدولة (مادة ٥٠) .

والدستور الأفغاني الصادر سنة ١٩٦٤ ينص على أنه « في غير الحالات المنظمة تشريعيا فإن القانون هو أحكام المذهب الحنفي في الشريعة الإسلامية (م ٦٩) » .

وفي دستور جمهورية باكستان الإسلامية الصادر في أبريل سنة ١٩٧٣ تضمنت مقدمة الدستور النص على أن السيادة لله وحده ، وأن على الدولة أن تعمل على تمكين المسلمين من تنظيم حياتهم فردياً وجماعياً بالاتفاق مع تعاليم ومتطلبات الإسلام كما وردت في القرآن الكريم والسنّة ، كما تكرر هذا المعنى في المادة ٢١ (١) من الدستور .

ونصت المادة ٢٢٧ على أنه « يجب العمل على التوفيق بين القوانين القائمة وبين التعاليم الإسلامية كما وردت في القرآن الكريم والسنّة .. فولا يجوز من أي قانون يتعارض مع هذه التعاليم » .

وقد أوردت أحكاماً تفصيلية عن كيفية تنفيذ هذا النص بما في ذلك إنشاء مجلس إسلامي سوف تشير إليه فيما بعد .

أما المملكة العربية السعودية فقد اتخذت الشريعة الإسلامية دستوراً لها منذ سنة ١٣٣٥هـ وأعلنت مذهب أحمد بن حنبل مذهبها رسمياً للدولة .

دستور جمهورية مصر العربية :

ينص دستور جمهورية مصر العربية الصادر في سبتمبر سنة ١٩٧١ في مادته الثانية على ما يأتي : -

« الإسلام دين الدولة ، واللغة العربية لغتها الرسمية ، ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع » .

وإذا أصبحت مبادئ الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسيًا للتشريع ، فقد أصبحت هي المصدر الأول له ، إذ لم ينص الدستور على أي مصدر رئيسي سواها ، ولذا فقد آن الأوان لكي تتضافر جهود المشرع وعلماء الشرع والقانون لوضع حكم الدستور موضع التنفيذ (١) .

وكما يقول الاستاذ المستشار عبد الحليم الجندي في مقدمة كتابه الذي نشره سنة ١٩٧٣ بعنوان « نحو تقويم جديد للمعاملات والفقويات من الفقه الإسلامي » .

وبعد : فعندما تصدق النية يتم عمل قرن في سنة .

« أن كل عام يمضي دون أن تنفذ تصويم الدستور بتقويم مصدر الشريعة هو اسراف في طاقة الزمان يضاف إلى أكثر من عام » .

كما جاء بنفس المؤلف ص ٧١ : .

والآن انحلت كل العقد ، وأصبح الشعب العربي سيد نفسه ونص الدستور المصري على أن تكون الشريعة الإسلامية مصدر رئيسيًا

(١) عدل نص الدستور بناءً على استفتاء عام تم سنة ١٩٨٠ وأصبح الدستور ينص على أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع .

للتشریع ، وأصبح تقنين الفقه الاسلامي مسؤولية الدولة والأمة - فالباب مفوح أمام المشرع المصري للانتخاب والاختيار من كل الاجتهادات ليبلغ حاجة الأمة ، وله مندوحة في استعمال أصول الفقه لبلوغ ما لا يجده من حاجته في الأقوال السابقة .

والاسترقاء قاطع بأنه لا توجد مسألة الا وقد تكلم السابقون فيها او في نظائرها والأصل قائم على كل حال وهو استعمال الاجتهداد دليلاً إلى مالا يجده ، وتلك هي الحقيقة .

إن الاجتهداد هو السبيل إلى إحياء الفقه وتطبيق مبادئ الشرعية ، ولا يظن أحد أن في الأمر صعوبة أو استحالة طالما أعمتنا الفكر لمواجهة متطلبات الحياة بالرجوع إلى مبادئ الشرعية ، كما أوردها القرآن والسنّة ، وما احتوياه من بيان لكل شيء ومن أصول عامة ، تجعل الأصل الأباحة ، والاستثناء هو التقييد ، وتجعل المصلحة أساساً للتشریع طالما لم تتعارض مع النصوص القطعية او حتى كما رأى بعض الفقهاء قد تغلب المصلحة على النص .

ولكن ما هي الطريقة لتحقيق هذا الهدف العظيم ؟

ان المسئولية واقعة على عاتق المشرع وعلى علماء الشرع والقانون معاً ويوسع المشرع أن يستعين بهؤلاء على تحقيق هذا الهدف . وليس الأمر بسيئ ، فالآمة مازالت بخير ، ولديها من الفقهاء والعلماء من تستطيع أن ترکن إليهم في ذلك ، وهناك محاولات دائمة في هذاخصوص في سبيل الاعداد لتقنين الشريعة ، اذكر منها لجنة تجليمة مبادئ الشرعية الاسلامية ، وهي لجنة متخصصة صدر بتشكيلها قرار من نائب رئيس الوزراء للشؤون الازهر في ٢ من ذى القعدة سنة ١٣٨٥ الموافق ٢٣ من فبراير سنة ١٩٦٦ ، و تعمل في إطار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية وتحتضر بعرض المواد التشريعية وكتوزها التشريعية للباحثين .

وتتألف من جماعة من رجال القانون والشريعة المشتغلين بالفقه وبالتطبيق في دوائر الحكومة والجامعات . ويرأسها المستشار عبد الحليم

الجندى الرئيس السابق لادارة قضايا الحكومة وعضو مجلس البحوث بالازهر ، ومن اكثرب الفقهاء المعاصرین اهتماما بالشريعة . وكانت من اعضاء هذه اللجنة منذ انشائها .

ما هي وسائل السلطة التشريعية لتنفيذ احكام الدستور بتقنين القوانين على اساس الشريعة ؟

سبق أن أشرنا الى فارق جوهري هام بين السلطة التشريعية في العهود السابقة في الدول الإسلامية وبين السلطة التشريعية في الأنظمة المعاصرة ، ذلك أن سلطة التشريع في الدولة الإسلامية كانت منوطه بالفقهاء وعلماء الشريعة يمارسونها بما توفر لديهم من قدرة علمية وفقهية ، وما لهم من وضع علمي وأدبي في نظرية الأمة الإسلامية دون وظيفة او انتخاب ، أما تكوين السلطة التشريعية في الأنظمة الحديثة فانها تقوم على أسس مختلفة ، فالمجالس النيابية يتم اختيارها بطرق الانتخاب العام المباشر ، ولا يشترط في الأعضاء الذين ينتخبون الا شروطا محدودة ليس منها اشتراط اهليتهم للاجتئاد او كونهم على مستوى الاقتدار على فهم الشريعة وتقنinya . ولذلك كان من المتعين على هذه المجالس أن تستعين بخبرات الفقهاء والعلماء وتأخذ بها .

وهذا هو ما يحدث الان بالفعل ، فقد بدأ مجلس الشعب في العمل على تنفيذ احكام الدستور - استجابة للرأي العام الذي ينادي بالاسراع في وضع احكام الشريعة موضع التنفيذ - قام مجلس الشعب منذ عدة سنوات بتشكيل لجان لتقنين الشريعة من بين اعضاء المجلس ومن عبد كبير من علماء وفقهاء الازهر الشريف واساتذة الشريعة بالجامعات . ومن رجال القانون المهتمين بالشريعة الإسلامية ومن أساتذة القانون في الجامعات المصرية ، وقد انضم الى هذه اللجنة اعضاء لجنة تجليمة الشريعة آنفة الذكر وقدموا مشروع قانون العاملات المدنية الذي أنجزته وتم مراجعته داخل لجان لتقنين الشريعة بمجلس الشعب مع مشتروعات قوانين أخرى أعدتها اللجان المختلفة في الازهر الشريف ومجمع البنجوث الإسلامي وفي محكمة النقض ، في مسائل عده كالقوانين الجنائية إلخ .

في ذلك تطبيق الحدود ومسائل التأمين .. الخ وما زالت اللجان تراجع هذه المشروعات الأخيرة . . والأمل معقود على مجلس الشعب لاقرار مشروع قانون المعاملات المدنية الذي تمت مراجعته وفي متابعة العمل في باقي المشروعات لانجازها ووضعها موضع التنفيذ .

وسوف نشير هنا الى اقتراح لاحد الفقهاء بما يراه في هذا الصدد ، والى تطبيق شريعي في احدى الدول الاسلامية .

اما الاقتراح :

فهو ما عرضه الدكتور سليمان الطماوى عميد كلية الحقوق بجامعة عين شمس سابقاً في كتابه «السلطات الثلاث في الاسلام» ص ٢٤١ وما بعدها وخلاصته : أن أسلوب التشريع في النظام الاسلامي وهو أسلوب فردي لا يتافق مع مقتضيات العصر ، ويتعين وضع التشريع في قواعد عامة ملزمة يخضع لها الحاكم والمحكوم .

وينسقطرد المؤلف ليقول :

ولما كانت الديمقراطية الحديثة تقتضي ان يتولى الشعب حكم نفسه عن طريق ممثليه ، فإنه من الممكن عندنا ان يوفق بين الوضعين على النحو التالي .

أن الصفات التي يتعين توافرها في المجتهد لا يمكن اكتسابها في الوقت الحاضر الا فيمن تلقى قدرًا معيناً من الثقافة ولما كانت الدولة هي التي تشرف على التعليم ، فإنه من الممكن جسر صفات الاجتهاد في خمسة شهادات معينة تعرف بها الدولة رسمياً ، بعد التثبت من أن تلك الشهادات لا تفتح الا لمن يصل إلى مرتبة الاجتهاد .

ثم يتكون من حملة هذه الشهادة مجلس استشاري تعرض عليه كافة مشروعات القوانين ، قبل أن تتولى السلطة التشريعية اصدارها ليقرر مدى مطابقتها للحصول العامة في التشريع الاسلامي ، ثم يعرض هذا الرأى على السلطة التشريعية قبل أن تقر التشريع بصفة ملزمة .

وهذا الحل لا يجافي مجال من الاحوال الامثل الدستورية الحديثة لأن من حق المجالس المنتخبة أن تستعين في أداء عملها بإراء

الفنين والمتخصصين للتغطى ما فى اعصابها من نقص بسبب عدم اشتراط التخصص الفنى فى المرشحين . . . الخ

ومن رأى المؤلف أن رأى هذه الجهة يكون رأيا استشاريا لتبصير السلطة التشريعية عند البت ، وليس وصاية عليها .

واما التطبيق التشريعى : فهو ما ورد النص عليه فى دستور جمهورية باكستان الاسلامية الصادر فى سنة ١٩٧٣ ، إذ تضمن انشاء مجلس اسلامى لهذا الغرض وحددت نظامه و اختصاصاته النصوص الآتية :

ورد بالقسم التاسع من الدستور و عنوانه « الأحكام الاسلامية » النصوص الآتية .

أحكام خاصة بالقرآن الكريم والسنّة :

٢٢١ : (١) يجب العمل على التوفيق بين القوانين القائمة وبين التعاليم الاسلامية كما وردت في القرآن الكريم والسنّة ، والذى يشار اليها في هذا القسم تحت اسم « التعاليم الاسلامية » ، ولا يجوز سن أي قانون متعارض مع هذه التعاليم .

(٢) توضع الأحكام المشار إليها في البند (١) موضع التنفيذ بالطريقة المنصوص عليها في هذا القسم دون غيرها .

(٣) لا يوجد في هذا القسم ما يؤثر على قوانين الأحوال الشخصية للمواطنين غير المسلمين ولا على حالتهم كمواطنين .

تكوين المجلس الاسلامي :

٢٢٨ (١) يؤسس خلال مدة تسعة أيام العمل بالدستور مجلس للعقيدة الاسلامية ، يشار إليه في هذا القسم باسم (المجلس الاسلامي) .

(٢) يتكون المجلس الاسلامي من اعضاء لا يقل عددهم عن ثمانية

ولا يزيد على خمسة عشر ، طبقا لما يعيشه رئيس الجمهورية من بين الأشخاص ذوى الدراسة بمبادئه وفلسفته الاسلام كما قررها القرآن الكريم والسنّة ، والواقفين على المشاكل الاقتصادية والسياسية والقانونية والادارية لباكستان .

(٣) عند تعيين أعضاء المجلس الاسلامي ، على رئيس الجمهورية أن يراعى ما يأتي :

(أ) أن تمثل المذاهب الفكرية المختلفة في المجلس بالقدر الممكن .

(ب) أن يكون اثنان من الأعضاء على الأقل من بين الأشخاص الذين اشتغل كل منهم مدة لا تقل عن خمس عشرة سنة بالبحوث الاسلامية أو التدريس .

(د) أن يكون أحد الأعضاء على الأقل امراة .

(٤) يعين رئيس الجمهورية أحد الأعضاء المشار اليهم في الفقرة

(ب) من البند (٣) رئيسا للمجتهدين الاسلاميين .

(٥) مع مراعاة البند (٦) يبقى عضو المجلس الاسلامي في منصبه لمدة ثلاثة سنوات .

(٦) يجوز للعضو أن يستقبل من منصبه بموجب رسالة خطية موجهة إلى رئيس الجمهورية ، كما يجوز لرئيس الجمهورية إقالته إذا تمت الموافقة على قرار بمقتضاه باعجلية كل أعضاء المجلس الاسلامي .

رجوع البرلمان وغيره إلى المجلس الاسلامي :

٢٢٩ : يجوز لرئيس الجمهورية أو لحاكم أيإقليم أو لآى من مجلس البرلمان أو أي جمعية إقليمية بناء على طلب $\frac{5}{3}$ عدد الأعضاء ، جميعا ، أن تحيل إلى المجلس الاسلامي المنشورة بالنسبة لآى اقتراح يخالفونه إذا كان متعارضا أو غير متعارضا مع تعليمات الإسلام .

اختصاصات المجلس الإسلامي :

٢٣٠ : ١ - يكون للمجلس الإسلامي الاختصاصات الآتية :

(أ) أن يضع توصيات للبرلمان وللجمعيات الأقلية بالنسبة للطرق والوسائل الخاصة بتمكين وتشجيع مسلمي باكستان لتنظيم حياتهم فردياً وجماعياً من جميع الوجوه بالاتفاق مع مبادئ ونظريات الإسلام، كما تضمنها القرآن الكريم والسنّة .

(ب) أن يهدى الرأي لائى من مجلس البرلمان أو لائى جمعية إقليمية أو لرئيس الجمهورية أو لائى حاكم إقليم ، بخصوص أي مسألة متعلقة إلى المجلس عما إذا كان أي قانون مقترن بمعرض أو غير معرض لتعاليم الإسلام .

(ج) أن يضع توصيات بالنسبة للمعايير بتوجيهه القوانين النافذة نحو الاتفاق مع تعاليم الإسلام والمراحل التي بواسطتها توضع هذه المعايير موضع التنفيذ .

(د) أن يصنف في شكل مناسب - بتوجيهه (قيادة) البرلمان والجمعيات الأقلية - تلك التعاليم الإسلامية التي يمكن منحها القوة القانونية .

٢ - عندما تجري طبقاً للمادة ٢٤٩ حالة أي مسألة بواسطة أحد مجلس البرلمان أو أي جمعية إقليمية أو من رئيس الجمهورية أو من أي حاكم إلى المجلس الإسلامي ، فإن على المجلس خلال خمسة عشر يوماً من الأحوال ، أخطر مجلس البرلمان أو الجمعية الإقليمية أو رئيس الجمهورية أو الحاكم بحسب الأحوال بالمدة التي يتوقع المجلس أن يكون قادراً خلالها على أن يقدم تلك المشورة .

٣ - عندما يقرر أحد مجلسين البرلمان أو جمعية وطنية أو رئيس الجمهورية أو حاكم إقليم بحسب الحالة ولصالح العام ، أن وضع القانون المقترن الذي أثير السؤال بالنسبة له لا ينبغي أن يؤجل حتى يتم تقديم مشورة المجلس الإسلامي فإنه يجوز وضع القانون قبل تقديم المشورة .

ومع ذلك فعندما يحال أي قانون على المجلس الإسلامي للمشورة

ويقتى المجلس بأن القانون متعارض مع تعاليم الاسلام ، فان مجلسى
البرلمان ، أو الجمعية الاقليمية أو رئيس الجمهورية أو المحاكم بحسب
الحالة عليه ان يعيد النظر فى القانون .

٤ - يضع المجلس الاسلامي تقريره النهائي قبل انتهاء سبع سنوات
من تاريخ تعينه كما يضع تقريرا سنويا مرحليا ويطرح التقرير « سواء
النهائى أو المرحلى ، للمناقشة امام كل من مجلسى البرلمان وكل جمعية
اقليمية خلال ستة اشهر من تاريخ تسلمه ، وعلى البرلمان او الجمعية
بعد ان تأخذ التقرير بعين الاعتبار ان تسن التشريعات تنفيذا له قبل
ان تمضى فترة سنتين من تاريخ التقرير النهائي .



السلطة القضائية

التعريف بالقضاء :

إذا نظرنا إلى القضاء من حيث أنه سلطة و اختصاص فان «القضاء» هو ولاية تفيد أهلية الحكم بين الناس بالفصل في الخصومات من تتحقق فيه شروط أهليته وتولاه باذن من يملك الاذن به كال الخليفة «رئيس الدولة» .

اما إذا نظرنا إلى القضاء من حيث الموضوع فان : «القضاء هو الفصل بين النازم في الخصومات حسماً للتداعي وقطعاً للنزاع بائز حكم الشرع عليها على سبيل الالزام» .

ويتبين من هذا التعريف الأخير أن مهمة القاضى هي تطبيق القوانين على الواقع والمنازعات ، وذلك حسماً للخلاف ، وحتى يوضع حد للأمور تستقر به العلاقات وتنتهي آثار الخلاف .

عرض لوضع السلطة القضائية في الأنظمة المعاصرة :

السلطة القضائية هي السلطة المختصة بتطبيق القانون على المنازعات التي تعرض عليها ، واصدار احكام ملزمة فيها .

ومهمة القاضى هي تطبيق القانون ، على ان يفسر القانون عندما يكون في نصوصه شبهة او غموض ، بما يزيد ذلك وقد يتضمن التفسير اضافة جديده الى القانون ، وهو ما يظهر جلياً في مجالات القضاء الادارى .

والأهمية دور القضاء في حياة المجتمع والحفاظ على نظامه وعلى حقوق افراده ، تنص الدساتير المختلفة بالتأكيد على وضع القضاء في اطار التنظيم العام لسلطات الحكم في الدولة ، وما ينبغي أن يتتوفر له من الصمامات ، سواء بالنسبة للهيئة القضائية في مجموعها كسلطة مستقلة عن باقى السلطات أو بالنسبة للقاضى وأستقلاله في قضايه . وما ينبغي أن يتتوفر له .

ونشير هنا على سبيل المثال الى ما اورته دستور جمهورية مصر العربية من نصوص في هذا الشأن .

فقد عنى الدستور بالنص على السلطة القضائية ، كسلطة قائمة بذاتها ، فأفرد لها فصلا خاصا بها هو الفصل الرابع ، كما أفرد فصلا خاصا لنوع قضاء معين ، وهو قضاء الدستورية فأفرد له الفصل الخامس .

. وفيما يلى نستعرض أهم نصوص هذين الفصلين :

مادة ١٦٥ : السلطة القضائية مستقلة ، وتتولاها المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها . وتصدر حكمها وفق القانون .

مادة ١٦٦ : القضاة مستقلون ، لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون . ولا يجوز لأى سلطة التدخل في القضائية او في شئون العدالة .

مادة ١٦٧ : يحدد القانون الهيئات القضائية واختصاصاتها وتنظيم طريقة تشكيلها ويبين شروط واجراءات تعيين أعضائها ونقلهم .

مادة ١٦٨ : القضاة غير قابلين للعزل ، وينظم القانون مساعلتهم تأديبيا .

مادة ١٦٩ : جلسات المحاكم علنية ، الا اذا قررت المحكمة جعلها سرية مراعاة النظام العام والآداب ، وفي جميع الأحوال يكون النطق بالحكم في جلسة علنية .

مادة ١٧٠ : يسهم الشعب فى اقامة العدالة على الوجه وفى الحدود المبينة فى القانون .

مادة ١٧١ : ينظم القانون ترتيب محاكم أمن الدولة .

مادة ١٧٢ : مجلس الدولة هيئة قضائية مستقلة ويختص بالفصل

في المنازعات الادارية ، وفي الدعاوى التأديبية ..
الخ .

مادة ١٧٣ : يقوم على شئون الميئات القضائية مجلس أعلى برأسه
رئيس الجمهورية .

مادة ١٧٤ : المحكمة الدستورية العليا هيئة مستقلة قائمة بذاتها ،
في جمهورية مصر العربية مقرها مدينة القاهرة .

مادة ١٧٥ : تتولى المحكمة الدستورية العليا دون غيرها الرقابة
القضائية على دستورية القوانين واللوائح . وتتولى
تفسير النصوص التشريعية وذلك كله على الوجه المبين
في القانون .

ويعين القانون الاختصاصات الأخرى للمحكمة والإجراءات التي
تبني أمامها ، الخ .

ويبيّن من هذه النصوص أنّ المشرع الدستوري ، قد اقتصر على
النص على المسائل ذات الأهمية بالنسبة للسلطة القضائية . ويمكن تلخيصها
فيما يلى :

١ - التأكيد على استقلال السلطة القضائية .

٢ - التأكيد على استقلال القضاة في قضائهم وأنه لا سلطان عليهم
في قضائهم لغير القانون . والحظر المطلق من التدخل في القضاء أو
شئون العدالة .

٣ - النص على ضمانات القضاء ، بالنص الصريح على عدم قابلتهم
العزل والاحالة على القانون في تحديد الضمانات الأخرى .

٤ - النص على مبدأ علانية جلسات المحاكم كأصل عام .

٥ - الأخذ بمبرأة القضاء المتخصص ، فالمحاكم العادلة تتنظر في
المنازعات بصفة عامة وفي المسائل الجنائية .

ومجلس الدولة يفصل في المنازعات الادارية والدعاوى التأديبية .
والمحكمة الدستورية العليا تفصل في دستورية القوانين واللوائح
وفي تفسير النصوص التشريعية .

وجهة القضاء العسكري تفصل في الدعاوى المتعلقة بالقوات
المسلحة . فقد نص الدستور على إنشاء هذا النوع من القضاء في المادة
١٨٢ ونصها « ينظم القانون القضاء العسكري ويبيّن اختصاصاته في
حدود المبادئ الواردة في الدستور » .

كما نص الدستور على نوع من المحاكم السياسية هي المحكمة الخاصة بمحاكمة رئيس الجمهورية اذا وجه اليه اتهام من ثلثي اعضاء مجلس الشعب ، فقد نص الدستور في المادة ٨٥ فقرة ٤ على أن « تكون محاكمة رئيس الجمهورية أمام محكمة خاصة ينظم القانون تشكيلها واجراءات المحاكمة أمامها .. الخ » .

اما القواعد التنظيمية المتعلقة بتركيب الهيئات القضائية وتنظيم اختصاصاتها وطرق الطعن في احكامها ونهاية الاحكام وشئون اعضائها، فقد اوردتها القوانين العادلة الصادرة عن الهيئة التشريعية .

وتشير هنا الى بعض هذه الاحكام :

بالنسبة للمحاكم العادلة نجد أن القانون رقم ٤٦ لسنة ١٩٧٢ ، ينص على أن المحاكم تتكون من محكمة النقض ومحاكم الاستئناف والمحاكم الابتدائية والمحاكم الجزئية (مادة ١) ، وبالنسبة للالاختصاص تنص المادة ١٥ من هذا القانون على أنه : « فيما عدا المنازعات الادارية التي يختص بها مجلس الدولة تختص المحاكم بالفصل في كافة المنازعات والجرائم الا ما استثنى بنص خاص » .

وأحالت هذه المادة على قوانين المرافعات والإجراءات في بيان قواعد اختصاص المحاكم ، ويدخل في ذلك تحديد ما تختص به كل محكمة اختصاصاً نوعياً أو مكانياً وما يعتبر من احكامها نهائياً وما يجوز طعن فيه بطريق الاستئناف أو بطريق النقض .

وعلى هذا النسق تجري أحكام القانون المنظم لمجلس الدولة (رقم ٤٧ لسنة ١٩٧٢) والقوانين الخاصة بالأجهزة القضائية الأخرى .

وباستقراء أحكام دساتير البلاد العربية والاسلامية ، يلاحظ أنها تشير على أساس متقاربة مع اختلاف التفاصيل . ويمكن من شاء الرجوع إليها .

نظام القضاء قبل الاسلام

كان المجتمع العربي في الجاهلية مجتمعاً بداعياً ، ليس له أنظمة محكمة وليس له مقومات الدولة ولا اختصاصاتها ، ومنها تنظيم قضاء الفصل في المنازعات . غير أن الضرورات قد فرضت على هذا المجتمع أن يلجأ إلى طرق مختلفة لجسم منازعاته ، ومن أشهر هذه الطرق التي أخذ بها مجتمع ما قبل الاسلام :

(أ) نظام الحكومة : ويقصد به الالتجاء إلى أشخاص معينين للفصل في الخصومات ، وذلك بالاتفاق بين المتأخصمين ، بتحكيم من يختارونه ، وكان بنو سهم في مكة قبل الاسلام هم أصحاب الحكومة في قريش ، يلجأ إليهم الناس من مكة ومن خارجها للتحكيم في خصوماتهم .

(ب) الاحتكام إلى الكهان (الذين يدعون الصلة بالجن) أو إلى العرافين الذين يلجأون إلى الفراسة والقرائن .

(ج) التعاهد على دفع الظلم : ونشأ هذا النظام في مكة قبل بعثة الرسول وقد حدث ذلك حينما قدم رجل من اليمن إلى مكة ومعه بضاعة باعها إلى واحد من أهل مكة ، ورفض المشترى دفع الثمن أو رد البضاعة . فأعلن البائع مظلمته على ملا من الناس حول الكعبة ، فاجتمع زعماء قريش في دار عبد الله بن جدعان وتحالفوا على رد المظالم بمكة وانصاف كل مظلوم ، وأطلق على هذا الحلف اسم - حول الفضول - وقد حضره الرسول عليه السلام وكان بعد الاسلام يذكره بالخير .



القضاء في الإسلام

في حكم القضاء شرعاً وأدلة وجوهه :

جاء بعهد سيدنا عمر إلى أبي موسى الأشعري قوله :

« القضاء فريضة محكمة وسنة متّعة » .

وهو هنا يقر القاعدة الأساسية في فرضية القضاء ووجوهه ، وفرضيته ثابتة بالقرآن والسنّة والاجماع - وهو فريضة محكمة لم يطرا عليها نسخ أو الغاء ، بل أكدتها العمل على مر العصور منذ بدأ الإسلام ، فأصبح سنة متّعة ، وسبيل مقطوع به إلى اقرار العدل بين الناس .

والقضاء فرض كفایة على المسلمين ، لأن أمر الناس لا يستقيم بذاته ، فهو لازم لقيام الأمم ولسعادتها . ولرفع الظلم واقامة العدل وأقرار الحقوق لستحقيها والله كان أمر الناس فوضي .

ذلك كان القضاء فريضة . - وكان فرض كفایة كالجهاد يتولاه من يستطيع القيام به من أفراد الأمة ، فيسقط فرض القيام به عن الآخرين ، ولا يكون فرض عين على أحد إلا إذا لم يوجد غيره .

مثل الإمام مالك رضي الله عنه :

« أيجير الرجل على ولایة القضاء » .

قال : نعم « أن لم يوجد منه عوضن » .

كما روى عن الإمام أحمد قوله « لابد للناس من حاكم (قاضي) .

أنذهب حقوق الناس » .

ومعنى قول الإمام أحمد واضح ، فالحق اذا جحده الناس وجب

حملهم عليه واجبارهم على الخضوع له « ومن قبل ذلك الاجبار يتبعه التاکد من أحقيـة الطالب والتزام المطالب ثم وضع الأمر في نصـابـه . وهذا هو عمل القاضـي فيلزمـ الدينـ اداءـ الحقـ لصاحـبهـ مـا دـامـ لمـ يـوفـ بماـ عـلـيـهـ طـوـاعـيـةـ . وهذاـ الـلـازـمـ لـحـكـمـ القـاضـيـ تـقـفـ سـلـطـةـ الدـولـةـ كـلـهاـ منـ وـرـاءـ وـتـحـمـلـ الـحـكـومـ عـلـيـهـ عـلـىـ تـنـفـيـذـهـ وـلـوـ بـالـقـوـةـ ،ـ وـبـذـلـكـ تـمـلـ الحقوقـ إـلـىـ أـرـيـابـهـ ،ـ وـهـذـاـ هوـ تـفـسـيرـ ماـ وـرـدـ بـالـعـهـدـ مـنـ آـنـهـ ،ـ لـاـ يـنـفعـ التـكـلمـ بـحـقـ لـاـ نـفـاذـ لـهـ »

الأدلة على وجوب القضاء :

يقول الماوردي في كتاب أدب القاضي (الجزء الأول من الطبعة العراقية ص ١١١) :

« الأصل في وجوب القضاء وتنفيذ الحكم بين الخصوم كتاب الله وسنة رسوله عليه واجماع الأمة عليه » .

تم اورد الأدلة التي تلخصها فيما يلى :

أولاً : أدلة وجوب القضاء من الكتاب (القرآن الكريم) :

١ - قال تعالى « يا داود انا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلوك عن سبيل الله » (سورة ص ، آية ٢٦) .

٢ - قال تعالى : « وداود وسليمان اذا يحكمان في المحرث اذ نفتت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين » . (سورة الأنبياء آية ٢٨) .

٣ - وقال تعالى : « فلا وزرك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليمـاـ » (سورة النساء ، آية ٦٥) .

٤ - وقال تعالى : « ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل » . (سورة النساء آية ٥٨) .

(٨ - نظم الحكم والادارة)

٥ - وقال تعالى : « وَإِنْ أَحْكُمْ بَيْنَهُمْ يَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَبَعْ
أَهْوَاءَهُمْ » . (سورة المائدة ، آية ٤٩)

وهناك العديد من الآيات القرآنية التي حفل بها القرآن الكريم
تؤكد وجوب القضاء ، فمن المهام الأساسية للرسل ومن الأركان الهامة
في الرسالات السماوية توجيه الناس إلى الحق والخير ؛ وإنذارهم
بالابتعاد عن الشر ، ومنها اقرار الحق واقامة العدل ، لقوله تعالى :

« كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۖ
وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ ۖ لِيَحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ۚ ۝ » .
(سورة البقرة ، آية ٢١٣)

ثانياً : الأدلة من السنة :

١ - قال عليه السلام « اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله اجران ، وان
أخطأ فله اجر واحد » .

(وانما أوجر حال الخطأ على اجتهاده وبدل وسعه لا على
خطئه) .

٢ - ~~وقال عليه السلام~~ : القضاة ثلاثة : « اثنان في النار ، واحد
في الجنة ، قاضى عرف الحق وقضى به فهو في الجنة ، وقاضى نفسى
بحليل فهو في النار ، وقاضى عرف الحق فجاز فهو في النار » .

وفي بعض الروايات زادوا في الحديث « قالوا فما ذنب هذا
الذى يحيى ؟ قال ذنبه أن لا يكون قاضيا يحتى يعلم » .

(راجع أدب القضاء لابن أبي الدم ، ص ٧ وهامش ١)

٣ - وقال عليه السلام :

« يد الله مع القاضي حين يقضى ومه القاسم حين يقسم » .

ء - وقال عليه السلام « اذا جلس القاضى للحكم بعث الله ملكين
يسددانه فان عدل اقاما وان جار عرجا وتركاه » .

(ادب القاضى للماوردى ، ص ١٢٠) .

كما ان الرسول عليه السلام قد قضى بين الناس كما قلد أصحابه
القضاء ومن ذلك تولية على بن أبي طالب ومعاذ بن جبل القضاء فى
اليمن . وتولية عتاب بن أبيب قضاء مكة ؛ وغيرهم .



الدليل من الاجماع

أجمع الصحابة وال المسلمين بعد الرسول على اقامة القضاء .

فقد حكم الغلقاء الراشدون بين الناس وقلدوا القضاة والحكام .

فحكم أبو بكر رضي الله عنه بين الناس ، واستخلف القضاة وبعث
أنسا إلى البحرين قاضيا .

و حكم عمر رضي الله عنه بين الناس وبعث أبا موسى الأشعري
إلى البصرة قاضيا ، وبعث عبد الله بن مسعود إلى الكوفة قاضيا .

و حكم عثمان رضي الله عنه بين الناس وقلد القضاة وكذلك فعل
على بن أبي طالب رضي الله عنه .

و كما يقول الماوردي « فصار بذلك من فعلهم اجماعا » (أدب
القاضي من ١٣٥) .

وفضلا عن ذلك فان العقل والعرف يحتمان قيام القضاء لما فيه من
تحقيق لصالح الناس ، وما جاء الشرع الا لتحقيقها .

ورغم كل هذه الأدلة الدامغة التي تؤكد وجوب القضاء شرعا ،
فتشد وجد من يقول بأن القضاء ليس من الخطط الدينية - هذا ما يقوله
المرحوم الشيخ على عبد الرزاق في كتابه الاسلام وأصول الحكم ، اذ جاء
به « والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية كلا ولا القضاء ولا غيرها
من وظائف الحكم ومراكز الدولة ، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة
لأشان للدين بها ، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها .
وانما تركها لنا لترجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد
السياسة » .

(المؤلف المذكور في طبعته الأصلية ، ص ١٠٣ - ويرجع كذلك المؤلف المذكور طبعة بيروت ، سنة ١٩٧٢ بتعليق الأستاذ محمد عماري ، من ٨٧ ، ص ١٨٢) .

وقد تضمن رد هيئة كبار العلماء عند محاكمتها للمؤلف بقولها « وكلمه غير صحيح ، فالقضاء ثابت في الدين على كل تقدير تمسكا بالأدلة الشرعية التي لا يستطيع نقضها » .

من الذي يتولى سلطة القضاء ولمن الحق في تعين القضاة :

لم يعرف نظام الحكم الإسلامي حين بدأ نظام الفصل بين السلطات ، ولهذا فإن الرسول عليه الصلاة والسلام التي جانب سلطة التنفيذ والتشريع كان يتولى القضاء ، فان الشارع قد وكل إليه تدبير شئون المسلمين . وبالتالي فقد كان له كل ما يلزم للقيام بمسؤولياته من سلطات تناولت التنفيذ والتشريع والقضاء .

ولقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام هو أول قاض في الإسلام . وقد تولى القضاء بنفسه ، كما أنه عليه السلام كان يعهد أحياناً بالقضاء إلى بعض أصحابه وكان تكليفة أبياهم بالقضاء يأخذ أحدى المصور الأتنية :

(ا) قد يعهد إلى أحد الصحابة بأن يقضي في أمور معينة ، ف تكون له ولاية خاصة في مسألة أو مسائل خاصة .

(ب) كما أثر عنه العهد لبعض ولاته بالقضاء ، ولكن ضمن توليتهم الشئون العامة للولاية . فكانت ولاية الوالي عامة في الأقاليم الذي يثوله ومن ضمن ولايته القضاء . ومن ذلك تولية معاذ بن جبل في بعض أنحاء اليمن ليكون نائباً عن الرسول لدى القوم ومقتيلاً لهم ومعلماً وإنما وجاءها للصدقات وقاضياً .

وقد تكون الولاية العامة - بما فيها القضاء - كما في الأحوال التي أثار فيها الرسول عنه بعض الصحابة على المدينة أو غيرها عند خروجه للغزوات .

ولم يعرف من الآثار أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد عهد إلى أحد بولاية القضاء منفردة ، بل كانت ضمن الولاية العامة . كما ان ثابت أن تولية أحد من قبل الرسول القضاء كانت بمثابة ثبابه عنه مع بقاء الحق للأصيل في ممارسة الحق اذا شاء وظل الحال على ذلك في عهد أبي بكر وفي صدر من خلافة عمر .

فلما اتسعت رقعة الدولة ، وتشعبت اعمال الخليفة وأعمال الولاة ، وأصبح في حكم المستحيل على الخليفة أو على ولة الأقاليم أن يتفرغوا لشئون القضاء مع ما هم قائمون به من شئون الحكم والجهاد والإدارة ، فقد لجأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أسلوب جديد .

عند عصر إلى الفصل بين أنواع الولايات ، بتعيين ولة متخصصين في كل أقليم من أقاليم الدولة ، فكان هناك الوالي عام الولاية ولله سلطة الحكم والإدارة وأمامية المسلمين وما إلى ذلك . ووال للخارج ووال للقضاء .

فكان القاضي يعين في كل مصر الأمصار ليتولى القضاء دون غيره من شئون العمل .

وكان الخليفة هو الذي يعين القاضي بنفسه ، فقد عين شريحا قاضيا للبصرة . وأبا موسى الأشعري قاضيا للكوفة . كما جاز في نفس الوقت تعيين القضاة من الوالى بتفويض من الخليفة .

ولم يكن من يولى القاضي يعزل نفسه عن ولاية القضاء فجاز له ، سواء كان هو الخليفة أو الوالى به أن يباشر القضاء بنفسه .

وكان لكل ولاية قاض واحد في أول الأمر ، وذلك لقلة الخصومات ، كما أن الظاهر من الآثار التي نقلتلينا إن القضاة كانوا يفصلون في المنازعات المدنية ومتنازعات الأسرة أي الأحوال الشخصية . أما القصاص والحدود فكانت ترجع إلى الخلفاء وأمراء الأقاليم . فخفف هذا من أعباء القضاة : (١) .

(١) وفي سبيل تخفيف أعباء القاضي أجاز الفقهاء للقاضي أن -

(يراجع في هذا المعنى كتاب « محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية » للمزحوم الشيخ محمد الخضرى ص ٤٥٨)

وقد ظل الاختصاص بتعيين القضاة لل الخليفة أو لولاة الامصار ،
وكان تعيينهم من قبل ولادة الامصار هو الفسالب حتى نهاية الدولة
الأموية .

اما في العصر العباسي فقد طرأ تغيير اساسي في اسلوب تعيين
القضاة ، بمقتضاه خرج القاضي من سلطة الوالي ، وصغار الخليفة يعينه
مباشراً او يقر تعيينه على القتل ، وكان لهذا الاختلاف اثره في دعم
سلطان القضاة في مواجهة الولاية - حتى ان أحد قضاة مصر في اواخر
القرن الثاني طرد صاحب البريد من مجلسه مدعياً ان هذا مجلس امير
المؤمنين ، لا يجل في فيه احد الا بأمره .

كذلك رفض احد الفقهاء منصب قاضي القضاة الذي قلدته ايات
السلطان بهاء الدولة (٣٩٤) وهو من اعظم السلاطين نفوذاً وذلك
عندما امتنع الخليفة من الاذن لهذا الفقيه بتولي المنصب .

وهكذا اصبح الاختصاص بتعيين القضاة للنبلطة المركزية في مقر
الخلافة وبواسطة الخليفة او بواسطة قاضي القضاة الذي يعينه الخليفة ،
والذي استحدث لأول مرة في عهد الرشيد حين عين ابا يوسف في منصب
قاضي القضاة ، فكان له بموجب ولايته ان يعين القضاة .

وند ظل تعيين القضاة من حق الخليفة حتى عهد قريبة .

= يقيم له نائباً ما لم يكون ممنوعاً من ذلك في عقد التولية أو بعد
ذلك ، ولا يجوز له ذلك إلا إذا كان عمله من حيث عدد الدعاوى واتساع
البلد يستدعي ذلك ، ويشترط في النائب ما يشترط في القاضي وإذا كان
نديه لسماع بينة أو تحقيق تزكية الشهود فلا يشترط فيه الاجتهاد .

(راجع ادب القضاء لابن أبي الدم ، ص ٥٢ - ٦٤)

(راجع كتاب **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ،
تأليف آدم متر. ترجمة محمد عبد الهاشمي أبو ريدة ٣٧٩ - ٣٨٩)

ويبدو أن فكرة استناد الولاية الأصلية بالقضاء إلى الخليفة أو
الحاكم ، هي التي استلزمت أن يعين الخليفة بنفسه من ينوب عنه في
مباشرة القضاء . ولعل هذا هو الأصل فيما هو متبع في الأنظمة
الدستورية الحديثة حتى الآن ، إذ يكون تعين القضاة في الغالب بمقتضى
قرار من رئيس الدولة .

(راجع على سبيل المثال نص المادة ٤٤ من قانون السلطة
 القضائية الصادر في مصر بالقانون رقم ١٩٧٢/٤٦)

واجنب الرعية في أقامة القضاء :

تعتبر تولية القضاء بالنسبة للجمهور من فروض الكفاية ، لأن
القضاء لا يتغير في واحد من الناس - ويدخل في فرض الكفاية كل
من تكاملت فيه شروط القضاء حتى يقوم به أحدهم (أو بعضهم) . فيسقط
فرضه عن جماعتهم .

فإذا لم تتحقق شروط القاضي في وقت بذاته إلا في واحد تعين
عليه الاجابة لهذا دون للقضاء .

ولكن لا يتحقق عليه أن يطلبها ، لأن فرض التعين على من يملك
سلطة التعين .

فإذا امتنع هذا الواحد الذي انفرد بشروط القضاء عن الاجابة إليه
أجبه الإمام عليه لتعيين فرضه عليه ومن تعين عليه فرض من الفرض
أجبه عليه .

(المرجع السابق من ١٤٢ - ١٤٤)

ونهذا قال الإمام مالك أيضًا :

اما اذا توافرت شروط تولى القضاء في عذر من الناس فان الخليفة

يختار أفضليهم للتعيين في هذه الوظيفة ، وفى هذه الحالة لا يسُوغ لمن اختاره الإمام أن يتمتنع عن القيام بها . غير أن الفقهاء قد اختلفوا في ذلك فمنهم من قال باجباره عليها ، ومنهم من ترك له الخيار ..

ولقد حاول أبو جعفر المنصور أجبار أبي حنيفة ليتولى القضاء ولكنه رفض .

أما الفقيه عيسى بن مسکین فقد حمله على تولى القضاء ابراهيم ابن الأغلب مؤسس دولة الأغالبة في إفريقية ، والقصة كما تروي هي :

قال ابن الأغلب : ما تقول في رجل قد جمع خلال الخير أرمى أن أوليه القضاء والم به شعبت الأمة ثم امتنع .

قال ابن مسکین : يلزمك أن يولى .

قال ابن الأغلب : تمتنع .

قال ابن مسکین : تجبره على ذلك ولو بجلد .

قال ابن الأغلب : قم فائت هو .

قال ابن مسکین : ما أنا الذي وصفت وتمتنع .

ولكنه هدد واجبره على تولى القضاء .

هل يجوز طلب تولى القضاء :

الأصل أن على الإمام إذا تكاملت شروط القضاء ، في جماعة أن يختار أفضليهم . وبالنسبة لمن اكتملت فيهم الشروط هل يجوز طلب تولى القضاء ؟

أجاز الفقهاء أن يعين الإمام طالب القضاء إذا توافرت فيه شروطه ، ولكنهم فرقوا بين أحوال الطلب من حيث حكم الشرع فيها .

١. - حالة يكون الطلب فيها من الشخص مستحبا : وهذه الحالة .

هي التي يرى الطالب فيها أن الحقوق مضاعة والاحكام فاسدة ، فيقصد بطلبه تحقيق العدل وتصحيح الوضع ، فهنا يكون الطلب مستحبا ويؤجر عليه لأنه من باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر .

٢ - الطلب المحظور : اذا كان الطالب يقصد بطلبه « انتقاما من اعداء او تكسبا بارتشاء » فهو محظوظ لأنه سبيل الى الاتم .

٣ - الطلب المباح : وهو الطلب الذي يقصد به العمل واستمداد الرزق .

٤ - الطلب المكروه : وهو الذي يقصد به المبالغة والاستعلاء .

والذى يبين من استقراء نظام القضاء الاسلامي ان الأمثلة كثيرة تدل على العزوف عن طلب القضاء ، بل والامتناع عن توليه عند طلبه وذلك خوفا من المسؤولية أمام الله . وانتقاء عقابه وتوكيدا للسلامة ، خاصة وان احاديث الرسول عليه السلام توضح ضخامة عبء من يتولى القضاء وعظم مسؤوليته .

فمن هذه الاحاديث :

قال عليه السلام : « من ولى القضاء بين الناس فكانما ذبح بغير سكين » .

وقال عليه السلام : « من طلب القضاء حتى يناله ، فان غالب عدله جوره فله الجنة » ، وان غالب جوزه خده فله النار » .

وقال عليه السلام : « القضاة ثلاثة : اثنان في النار وواحد في الجنة : قاض عرف الحق فقضى به فهو في الجنة ، وقاض قضى بجهل فهو في النار ، وقاض عرف الحق فجأر فهو في النار » .

لهذا تهيب الفقهاء تولي المنصب ومن امثلة ذلك :

طلب أمير المؤمنين عثمان بن عفان الى عبد الله بن عمر ان يتولى القضاء فاعتذر ، فقال له عثمان : وما تكره من ذلك وكان أبوك يقضي ؟

قال عبد الله : ان ابى كان يقضى ، فان اشکل عليه شىء ، سأله رسول الله ﷺ ، فان اشکل على رسول الله سأله جبريل ، وانى لا اجد من اسأله .

٢ - واعتذر كعب بن ضنة عن تولى قضاء مصر الى الحليفة عمر بن الخطاب فاعفاه .

٣ - أما أبو جعفر المنصور فقد كثر في عهده اعتذار العلماء عن تولى القضاء ولاشك أن تمنعهم كان أساسه تهيب الوظيفة والخوف من تبعاتها وإنما يضاف إلى ذلك ، ما طرأ من تطور على سياسة الحكم لما كانوا يخشون معه تدخل السلطان في أعمالهم .

٤ - ولقد امتنع أبو حنيفة من قبل عهد أبي جعفر ان يتولى القضاء في عهد الامويين ، فلما طلب إليه أبو جعفر المنصور ان يتولى القضاء اعتذر ، وحلفا أبو جعفر عليه ان يقبل وحلف أبو حنيفة انه لا يقبل .

قال الزبيع بن يوش : الا ترى أمير المؤمنين يحلف ؟

قال أبو حنيفة : أمير المؤمنين أقدر على كفارته متى .

وقد أصر أبو جعفر وتتابع الضغط على أبي حنيفة ، وبعيداً أنه كان يشكك في ولاء أبي حنيفة للعباسيين ، ولذلك فقد أمر به إلى الجلس وتركه فترة ثم دعاه وقال له :

أترغب بما نحن فيه ؟ (اي هل تعارض سلطاناً)

قال أبو حنيفة : أصلح الله أمير المؤمنين التي لا أصلح للقضاء .

قال أبو جعفر : كذبت .

قال أبو حنيفة : حكم على أمير المؤمنين التي لا أصلح للقضاء لأنها يشتبه إلى الكذب ، فان كنت كاذبا فلا أصلح وان كنت صادقا فقد أخبرت أميراً المؤمنين التي لا أصلح .

ورغم هذا فقد تابع الخليفة ضغطه على أبي حنيفة ليقبل ، ولكنكه
ظل صامدا ولم يتزعزع عن رفضه ١ ويبعدوا واضحوا من أقواله ما المحسنا
إليه سلفا من خشيته من التدخل في شؤون عمله ، فقد قال للخليفة غير
هياب ولا وجل :

(اتق الله . ، ولا ترع امانتك الا من يخاف الله . والله ما انا مامون الرضا فاكون مامون الغضب . ولو اتجه الحكم عليك ثم هددتني ان تغرقنى في الفرات لاخترت ابن اغرق ، ولك حاشية يحتاجون الى من يكرمهم لك - ولا اصلاح لذلك - وكيف يحل لك ان تولى على امانتك قاضيا وهو كاذبا ؟) اشارة الى ما نعته به الخليفة . وأصر ابو حنيفة على قوله ولم يتولى القضاء ، رغم تعذيبه وسجنه .

ومع ذلك فان الكثرين من كبار الصحابة والعلماء والفقهاء قد
تولوا منصب القضاء - ذلك أن فريضة اقامة العدل لا يسوغ أن تعطل
ولابد لها من يتولاها - وكان منهم مصابيح مشرقة ، ومثلا علينا ، أحقوا
الحق واقاموا العدل ، في عفة وتزهد وورع ، وشجاعة لا تهاب ضولة
الآقوباء - وكان منهم من تولى منصبه مشترطا إلا يتلقاضى عليه أجرًا ،
بل احتسب أجره على الله ، ناظرا إلى عمله باعتباره عبادة يتقرب بها
إلى ربه ، ويلتعمس بها رضاه .

^{٢٢} (راجع المنهج العلمي المعاصر ، ص ١٠١ - ١٠٥) ، ص ١١٧ - ١١٨

الشروط المطلوبة فيمن يثولى القضاء :

وضع فقهاء الشريعة شرطًا يجب توافرها فيمن يتولى منصب القضاء، استمدوها من أصول الشريعة وممما جرى عليه الرسول والخلفاء الراشدون وسائر الخلفاء في القضاة.

وهذه الشروط تتفق في أغلبها مع ما عليه العمل الآن ، وما يتطلبه التشريع المعاصر من شروط في القاضي .

وبتتحقق هذه الشروط التي حددتها علماء الشرعية فيما ياتي :

أولاً : شرط السن :

فيشترط في القاضي أن يكون بالغاً فحيث كان الصبي لا يملك الولاية على نفسه . فماحرى أن لا يملك الولاية على الناس ؟

ولا يعني هذا أنه كان يعين في منصب القضاء من وصل إلى مجرد سن البلوغ ، إذ أن الشروط الأخرى المطلبة في القاضي كانت تحتتم بالضرورة أن يكون سن القاضي أعلى من سن البلوغ بكثير ، خصوصاً أنه كان يشترط فيه أهلية الاجتهداد ولا يصل إلى هذه المرتبة إلا بعد ممارسة ومعاناة طويلة في طلب العلم .

والتشريع المصري يتطلب فيمن يعين قاضياً أن يكون قد بلغ من السن ثلاثين سنة ميلادية إذا كان التعيين في المحاكم الابتدائية ، و٤٠ سنة إذا كان التعيين فيمحاكم الاستئناف و٤٣ سنة إذا كان التعيين في محكمة النقض (مادة ٣٨ / ٣ من قانون السلطة القضائية) .

ثانياً : الذكرة :

أى أن يكون القاضي رجلاً . إذ لا يجوز للمرأة أن تتولى القضاء عند الآئمة الثلاثة مالك والشافعى وأبن حنبل .

غير أن الحنفية قد أجازوا قضاء المرأة في غير الخدود والقصاص لأنها تقبل شهادتها في غيرهما ، والشهادة نوع من الولاية ، فيجوز قيامها على تولي القضاء فيما قبل شهادتها فيه .

ويذهب ابن جرير إلى إجازة تولى المرأة للقضاء عموماً قياساً على أن لها الحق في الافتاء .

ولكن الماوردي يرى أن هذا الرأي شاذ (ولا عبرة برأى يرده الاجتماع) (راجع القضاء في الإسلام للدكتور محمد سالم مذكور ص ٣٧ - ٣٨) .

وليس في التشريع المصري المعاصر نص في هذا الخصوص ،

ولكن ما عليه العمل، والقضاء هو عدم جواز تولية المرأة، وإن كانت المسألة مطروحة للجدل ويذهب مؤيدو تولية المرأة القضاء، إلى أنه من الأصلح للمجتمع أن تتولى المرأة القضاء في أمور تتفق مع طبيعتها، ومن ذلك قضاء الأحوال الشخصية وقضاء الأحداث.

ثالثاً: الحرية :

لأن الرق يمنع من ولادة غير الحر على غيره. وهذا الشرط غير مطبق حالياً بالضرورة إذ لا يوجد الآن نظام الرق.

رابعاً: الإسلام :

فالإسلام شرط في جواز الشهادة على المسلم، فهذا الشرط أولى بالأعمال في ولادة القضاء.

ويرى الأحناف جواز تولية غير المسلم على غير المسلم لأن شهادته جائزة في حقهم والقاضي المسلم حين يتولى القضاء تتناول ولايته الميلم وغير المسلم.

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى اجازة شهادة غير المسلم على المسلم استناداً إلى تفسيرهم لبعض النصوص، وذلك في غير مسائل الأحوال الشخصية.

وتآسينا على هذا ذهب البعض إلى جواز تولية غير المسلم القضاء على المسلمين في خير مسائل الأحوال الشخصية وفي المسائل التي له ولادة الشهادة فيها ويذهب صاحب هذا الرأي إلى تأييد رأيه بمجلة الأحكام العدلية (القانون المدني العثماني الصادر سنة ١٢٣٩ هجرية).

إذ أن المجلة لم تورد شرط الإسلام في القاضي (المادة ١٧١٤) ولا في الشهادة (المادة ١٧٠٥).

ـ (ـ راجع القضاء في الإسلام للدكتور محمد سالم مذكور من ٤٠ـ)

والم الواقع أن المادتين المذكورتين لم تتعرضا لهذا الشرط بالمعنى ولا بالتأكيد بل وإن المادة ١٧٩٢ من المجلة تشرط في القاضي أن يكون واقعا على المسائل الفقهية مما يقتضي الاجتهاد ويرجح التمسك بشرط الإسلام.

ولا تنصل القوانين الحالية على هذا الشرط.

خامساً : العقل :

فيشترط فيمن يتولى القضاء أن يكون صحيح التمييز جيد الفطنة يتوصل بذلك إلى فهم وايضاح ما يواجهه من إشكالات ومسائل، غامضة.

سادساً : العدالة :

بيان يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة عقيقا عن المحارم مأمورا في الرضا والغضب.

وهذا الشرط وسابقه شرطان بدبيهيان يشترط توفرهما في القاضي في كل زمان ومكان.

ويرى بعض الحنفية أن العدالة شرط كمال فقط وليس شرطا لجواز التعين فيصح عندهم تولية الفاسق، بمعنى الشافعى الذى يرى أنها شرط للتقليد وشرط للشهادة.

سابعاً : شرط العلم :

كان المسلمون في العصور الأولى يشترطون في القاضي أن يكون من أهل الاجتهاد عملا بالأصول الشرعية الأساسية، وهي القرآن والسنة والجماع والقياس قادرا على فهمها والاستنباط والقياس على أحكامها.

غير أن الفقهاء رأوا في العصور المتأخرة أن اشتراط ذلك متعذر فلم يشترطوا أهلية الاجتهاد، فإذا عين القاضي من غير أهل الاجتهاد فإنه يستطيع أن يقضى على أساس التقليد أي الأخذ بالأقوال المختلفة في المذاهب وعن طريق الاستعارة بفتوى الغير. (١)

المراجع «سابق من ٤٢»

(١) يقول الفقيه ابن أبي الدم الشافعى المتوفى سنة ١٤٦ هـ فى:

وهذا الشرط وهو شرط العلم شرط أساسي في قانون السلطة القضائية المصري وإن لم يكن هو بذاته أهلية الاجتهاد . وإنما اشترط فيمن يتولى القضاء الحصول على اجازة الحقوق فضلاً عما يتطلب في القاضي من ممارسة وخبرة عملية في مجال القانون قبل أن يتولى منصب القضاء ، لدد تطول وتقصر حسب مستوى المنصب القضائي الذي يتولاه .

(راجع مادة ٢/٣٨ من قانون السلطة القضائية - ومواد التالية) .

ثامناً : سلامة الحوام :

أى سلامة السمع والبصر والنطق لحاجة عمل القاضي إليها .

وقد أجاز المالكية وبعض فقهاء المذاهب الأخرى أن يتولى الأعمى القضاء .

ولم يشترط الفقهاء في القاضي سلامة الأعضاء ، يقول الماوردي « فاما سلامة الأعضاء غير معتبرة فيه وإن كانت معتبرة في الامارة ، فيجوز أن يقضى وإن كان مقعداً ذا زمانة » . ولكنه يعقب على ذلك قائلاً : « وإن كانت السلامـة من الآفات أهـيب لذـوى الولـاية » أي يعتبرها شرط كمال .

(راجع الأحكام السلطانية من ٦٦) .

= كتابه أدب القضاء - طبعه ممنق - ١٢٠٠ م - « والمدى أراه بعد هذا كله . أن الاجتهد المطلق أو المقيد ، إنما كان يشترط في الزمن الأول الذي ما يخلو فيه كل أقليم من جماعة من المجتهدين الصالحين للقضاء والفتوى ، فاما في زماننا هذا وقد خلت الدنيا منهم ، وشمر الزمان عنهم . فلابد من جزم للقول ، والقطع بصحة تولية من يتصف بصفة العلم في مذهب أمام من الأئمة ويجب القطع بتنفؤة أحكامه وصحتها وصحة تقليده ، وقبول فتواه . في هذا الزمن الذي يعز فيه وجود مثل من هذه صفتـه » .

وفي القوانين الحالية يشترط في القاضي شروطاً عامة للبياقة الصحية ، تشمل الأمرين معاً ، أي سلامة البدن وسلامة الحواس .

تاسعاً : شرائط الكمال :

يشترط بعض الفقهاء مثل الكاسانى أن يكون القاضى ذا فضيلة وكمال عدلاً ورعاً عفيفاً عن المتهمة ، صائن النفس عن الطمع ، عالماً ب المباشرة الناس ومعاملتهم .

ويمكن القول بأن من هذه الشروط ما تطلبه القانون الحالى في القاضى أن يكون محمود السيرة .

فإذا توفرت هذه الشروط في الشخص ، ووقع عليه الاختيار لتولى القضاء فأنما تنعقد له الولاية بموجب العقد ، الذى يتم بين من ولاه وبينه ، و Ashton طروا أن يذاع وينشر أمر التقليد حتى يعرفه الخاص والعام ويخصبون له .

ومن ذلك ما يشترطه القانون حالياً من نشر قرار تعيين القاضى في الجريدة الرسمية ، بالإضافة إلى ما يتطلبه القانون من أدائه يميناً بالنص الآتى :

« أقسم بالله العظيم أن أحكم بين الناس بالعدل وأن أحترم القوانين » .

تحديد اختصاص القاضى :

يحدد اختصاص القاضى نوعياً (أي بحسب أنواع القضايا التي ينظرها) أو محلياً بحسب ما تخوله له سلطة التعيين ولا يخلو الأمر من أحدى هذه الصور :

الاختصاص النوعي :

١ - القاضى ذو الولاية العامة : وهذا القاضى يختص بكل ماتضمنته الولاية من قضية ، أيًا كان نوعها أو قيمتها . ومثال ذلك قاضى القضاة ، فالاختصاص عام شامل لجميع أنواع الأقضية في جميع أنحاء الدولة .

٢ - القاضى ذو الولاية العامة في مكان خاص : ويكون اختصاصه قاضراً على الأقضية والمنازعات المتعلقة بهذا المكان - أي بالنصر الذي عين للقضاء به .

٣- القاضى ذو الولاية الخاصة فى الأعمال الخاصة : أى الذى يحدد اختصاصه من حيث نوع القضايا ومن حيث المكان كان يعين لنظر المنازعات المدنية فى مدينة ، فلا تتجاوز ولايته هذا النطأة .

ويصفه عامة فان القواعد الشرعية تسمح بان يكون اختصاص القاضى فى شئون القضاء عاما شاملأ لجميع أنواع القضايا فى الدولة كلها أو فى اقليم من اقاليمها أو فى مدينة من مدنها ، أو أن يكون هذا الاختصاص محدودا بخصوصيات معينة فى سائر الانحاء أو فى اقليم أو مدينة بعينها ، وقد يحدد اختصاصه بقضايا معينة من حيث القيمة (١) ، وقد يعين القاضى للفصل فى خصومة بذاتها فترمول ولايته بالقضاء فيها .

المكان الذى يباشر القاضى فيه عمله :

كان القاضى يجلس للقضاء بين الناس فى المسجد أو فى داره ، وكان بعض القضاة يجلسون للقضاء على باب المسجد عند النظر فى قضايا غير المسلمين ، وبعضهم أجاز عقد المحكمة داخل المسجد ، ويرى الشافعية عدم جواز عقد المحكمة داخل المسجد حرصا على المسجد مما يجرى بين الخصوم أثناء النزاع من زور وبهتان .

نهاية الحكم :

يتفق الفقهاء على أن حكم القاضى فى المسائل الاجتهادية لا يجوز نقضه ، لمصلحة الحكم ، أى الاستقرار .

فالاصل فى النظام القضائى الاسلامى هو أن الاحكام نهائية وعلى درجة واحدة - وهذا ما يعدل بخسم المنازعات وانهاء الخصومات -

(١) جاء فى كتاب ادب القاضى للماوردي جزء أول ص ١٧٣ أنه يجوز أن يقلد القاضى النظر فى تصاص مقدر من المال فهذا جائز : قال أبو عبد الله الزبيرى " لم يزل الامراء عندنا بالبصرة برهة من الدهبر يستقضون على المسجد الجامع قاضيا يسمونه قاضى المسجد يحكم فى مائتين دينار وعشرين دينارا فيما دونهما .. الخ " .

بخلاف الحال في الأنظمة الحديثة حيث تتعدد درجات التقاضي وطرق الطعن في الأحكام ، مما يطول به أمد النزاع ويتأخر الفصل في القضايا مما يرهق أصحاب الحقوق ، ويجعل العدل البطيء ، نوعاً من الظلم .

هل يجوز نقض الأحكام ؟

الاصل هو نهاية الأحكام في النظام القضائي الإسلامي كما سلف . حتى أن القاضي إذا عدل عن رأي في مسألة إلى رأي آخر بعد صدور الحكم لا يجوز له أن ينقض حكمه ولا يجوز لغيره أن ينقضه ، وإنما عليه أن يطبق ما انتهى إليه من رأي آخر على ما يجد من قضاياه على أن هناك حالات اتفق الفقهاء على جواز نقض الحكم فيها وذلك إذا خالف الحكم نصاً صريحاً قطعى الدلالة من القرآن أو السنة وكذلك إذا خالف الاجماع ، وأضاف البعض القياس الجلى . ذلك أنه في هذه الحالة يكون القاضي ملتزماً بالنص الصريح أو الاجماع ولا مجال لاجتهاده ، فإذا أخطأ في الأخذ بما تقدم وجب نقض حكمه ، فله أن ينقضه إذا رجع إليه الخصم ولغيره من القضاة أن ينقضه – وذلك بهدف الوصول إلى تطبيق المبدأ السليم الذي لا محل للاجتهداد فيه . أما في المسائل الاجتهادية فلا مجال لنقض الحكم .

قيل لعمر بن الخطاب رضي الله عنه : إن علياً وزيراً قضيا في الدعوى (بكذا) .

قال : لو كنت أنا لقضيت (بكذا) .

قال القائل : وما يمنعك والامر اليك (باعتباره الخليفة والمرجع الأعلى) .

قال : لو كنت أرده إلى كتاب الله وسنة رسوله لفعلت . وإنما هو الرأي (الاجتهداد) والرأي مشترك ، وأبني أن ينقض الحكم .

(راجع فيما تقدم : أدب القضاء لابن أبي الدم ص ٨٠ – أدب القاضي جزء أول ص ٦٨٥ وما بعدها) .

آداب القضاة وواجباتهم :

يقصد بذلك ما يجب أن يلتزم به القاضى عند مباشرة عمله ،
وكيفية معاملة المتقاضين والتسوية بينهم .

ويرجع معظم هذه الواجبات إلى ما استفاده الفقهاء مما ورد في
كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري حين ولاد قضاء البصرة ،

وقبل أن نستعرض هذه الواجبات ، نورد فيما يلى نص الخطاب
المذكور ، والذي يعتبر بحقه دستوراً للقضاء في كل زمان ، لما احتوى
عليه من قواعد عامة وآداب يجب على كل قاضي أن يتلزمها ويتحلى بها
لتحقيق يوفق إلى أحقان الحق ، والوصول إلى العدل .

و فيما يلى نص الخطاب :



بسم الله الرحمن الرحيم

من عبد الله عمر أمير المؤمنين ، إلى عبد الله بن قيس .

« سلام عليك أما بعد : فان القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة ، فاقفهم اذا أدل اليك ، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ، وأس بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك ، حتى لا يطمع شريف في حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك . البينة على من أدعى واليمين على من انكر ، والصلح جائز بين المسلمين ، الا صلحاً أحل حراماً ، او حرم حلالاً ، ولا يمنعك قضاء قضيته بالامس فراجعتاليوم فيه عقلك ، وهديت فيه لرشدك أن ترجع الى الحق ، فان الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل .

الفهم ! الفهم ! فيما تلجلج في صدرك ، مما ليس في كتاب ولا سنة ، ثم اعرف الاشباه والأمثال وقس الأمور بنتائجها ، واجعل من ادعى حقاً غائباً او بيته ، امداً ينتهي اليه ، فان أحضر بيته ، اخذت له بحقه ، والا وجئت القضاء عليه ، فان ذلك ابلغ للعذر ، واجلى للعمى ، والسلمون عدول بعضهم على بعض ، الا مجدوداً في حد ، او مجرياً عليه شهادة زور ، او ظنيناً في ولاء او نسب فان الله سبحانه تولى منكم السرائر ودرأ عنكم بالبيانات والايمان الشبهات ، واياك والقلق والضجر والتاذى بالخصوم والتنكر عند الخصومات فان الحق في مواطن الحق ، يعظم به الله الاجر ، ويحسن الذكر ، فمن صحت نيته ، واقتبل على الناس كفاه الله ما بينه وبين الناس ، ومن تخلق للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه ، شأنه الله ، فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام » .

(١) من الوثائق الهامة في هذا الشأن أيضاً عهد أمير المؤمنين على بن أبي طالب إلى الأشتر النخعى حين ولاد مصر ، إذ جاء في هذا العهد : « ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك من لا تضيق به الأمور ولا تمحيكه الخصوم ، ولا يتمادى في الزلة ، ولا يحصر عن الفيء إلى الحق اذا عرفه ، ولا تشرف نفسه على طمع ، ولا يكتفى بأدنى فهم دون اقصاه أو قفهم في الشبهات وأخذهم بالحجج ، واقفهم تبرماً بمراجعة الخصم ، وأصرهم عند اتضاح الحكم . من لا يزدهيه اطراء ، ولا يستميله اغراء وأولئك قليل » . (نقل من كتاب « المنهاج العلمي مستمدًا من القرآن » للمستشار عبد الحليم الجندي ص ١٤٦) .

وقد لخص الكاسانى فى الجزء السابع من كتابه بدائع الصنائع (ص ٦ - ١٢) من هذه الواجبات والأداب ما يأتى :

- ١ - أن يكون القاضى فاهمًا للخصوصة المعروضة عليه ، فيتابع أقوال الخصوم ويستمع إليهم ليصل إلى الحق والصواب .
- ٢ - أن يكون القاضى وقت نظر الخصومة مرتاح النفس غير قلق ولا ضجر حتى لا ينشغل عن متابعة أحداث القضية وسماع حجج المתחاصمين .
- ٣ - ألا يكون القاضى غضبانا ، لأن الغضب يخرج الشخص عن طوره ويوثر على حسن تقديره .
وقد الحقوا بذلك حالة الجوع وحالة التخمة على السواء .
- ٤ - أن يسوى بين الخصميين فى الجلوس أمامه دون تمييز لايهمما على الآخر ، بسبب مركزه أو مكانه .
- ٥ - أن يساوى بين المתחاصمين فى المعاملة ، فلا يبتسم لأحدهما دون الآخر ، ولا يشتد فى الكلام مع أحدهما ويلين مع الآخر .
- ٦ - أن لا يسمع من أحد الخصوم كلما يسره إليه دون أن يسمعه الطرف الآخر .
- ٧ - ألا يقبل من المתחاصمين أو من أحدهما هدية ، لأنها نوع من الرشوة يجب أن يتزه عنه .
وبالمثل ليس له أى يجيب أحد الخصوم إلى طعام ولو كان قريبا له تقىا للشبهات والريب .
- ٨ - ألا يلقن أحد الخصوم حجته أو يساعده فيها .
- ٩ - ألا يلقن الشاهد الشهادة بل يسمعها كما يدلل بها .
- ١٠ - أن يتحقق من عدالة الشهود وصلاحيتهم لاداء الشهادة .
- ١١ - أن يتتيح لكل مתחاصم الفرصة لاثبات الادعاء أو دفعه إلى غير ذلك من المسائل التي ذكرها الفقهاء .
- ١٢ - أن يتخذ له كاتبا يدون ما يدور فى مجلس القاضى من اعترافات وأدلة وبيانات ايرجع إليها عند الفصل فى الخصومة .

اسلوب الحكم

وعلى القاضى حتى يعرف الحكم ويحكم بالعدل أن يتثبت من أمور لابد له من أن يتثبت منها :

أولاً : التحقق من وقائع الدعوى وموضوعها .

ثانياً : التعرف على القواعد الشرعية التى تطبق على هذه الواقائع .

ثالثاً : انزال حكم الشرع (القانون) على هذه الواقائع ، وهذا هو الحكم .

والامر الأول : هو تمحیص الواقع بعد تفهم ظروف الدعوى والتحرى عن صحة وقائهما بمختلف وسائل التمحیص والاثبات ، وهذا هو الواجب الأول على القاضى : التأكد من صحة الواقع المطروحة عليه .

والامر الثاني : متعلق بوصف لازم في القاضى وشرط لصحة ولايته وهو شرط العلم ، أي العلم بالقواعد الشرعية التي يطبقها في عمله ، وقد كان يشترط في القاضى في بدء الاسلام أن يكون مجتهدا ، والمجتهد هو من تتوفر له جميع أدوات المعرفة اللغوية والعلمية التي تتبع له معرفة شرع الله ، فيكون عالما باللغة العربية لغة القرآن ، عالما بأحكام القرآن الكريم والسنّة . وبما انعقد عليه الاجتماع ، قادرا على استعمال كل ذلك للتوصل بالقياس أو بغيره من الأدلة الشرعية إلى استجلاء حكم الله الذي ينطبق على الدعوى ، خاصة اذا لم يحکمها نص صريح أو اجماع ملزم .

والامر الثالث : هو القدرة على الربط بين الواقع والقاعدة التشريعية التي تحكمها وانزال حكمها عليها . وهذا ما يحتاج إلى قوة فهم ومزيد حنكة وكياسة .

وفي عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه الى موسى تاكيد على هذه المعانى ، وهذا يتضح من العبارات الآتية التي وردت بالعهد ، يقول عمر :

(٢) « فافهم اذا ادلى اليكالبينة على من ادعى واليمين على من انكر المسلمين عدول بعضهم على بعض (في الشهادة) ، الا مجلودا في حد او مجريا عليه شهادة زور ، او ظنينا فى ولاء او قربابة » .

(ب) وفي هذا العهد ايضا :

« ثم الفهم فيما ادلليك بما ورد عليك مما ليس في كتاب او سنة ثم قايس الامور عند ذلك ، وأعرف الامثال ثم اعمد الى أحبتها الى الله وأشبها بالحق » .

ومن قبل ذلك جاء في العهد « و لا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى ، فإن الحق قد يملاه شيء ، ومراجعة الحق خير من التمادى في الباطل » .

فعمر بن الخطاب رضي الله عنه يدعو القاضى إلى فهم الشرع كما دعاه إلى فهم الواقع ، فعليه أن يطبق القواعد الشرعية إذا كانت واضحة ، وأن يعمل بالقياس - وأنه لا يحق له إذا تبين أن فهمه لحكم الشريعة في مسألة ما كان خطئا ، أن يتمسك بما سبق له القضاء به بالنسبة لما يجد من الواقع ، فإن « الحق قد يملاه شيء ، ومراجعة الحق خير من التمادى في الباطل » .

ومثل هذه المعانى متضمنة في عهد علي بن أبي طالب كرم الله وجهه إلى الأشتر النخعى حين دعاه إلى اختيار القاضى من أفضل الرعية « من لا تضيق به الأمور ولا تمحكه الخصوم ، ولا يعتمد فى الزلة ، ولا يحصر عن الفوء إلى الحق اذا عرفه ولا يكتفى بأدنى فهم دون اقصاه » .

القضاء فهم

جاء في كتاب الطرق الحكيمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية ما ياتي :

قال رجل لاياس بن معاوية (وهو مضرب المثل في الذكاء عند العرب) وحين يمتدحون أحدها يقولون (في ذكاء اياس) قال له الرجل اعلمني القضاء فقال : إن القضاء لا يعلّم ، إنما القضاء فهم ولكن قد علمني العلم . وهذا هو سر المسألة . فإن الله سبحانه وتعالى يقول : (وداود وسليمان أذ يحكمان في الحرج ، أذ نفشت فيه غنم القوم ، وكنا لحكمهم شاهدين ، ففهمناها سليمان ، وكلا آتينا حكماً وعلماً) فشخص سليمان بفهم القضية ، وعهتما بالعلم ، وكذلك كتب عمر إلى قاضيه أبو موسى الأشعري في كتابه المشهور :

« الفهم الفهم فيما أدللي إليك » .

والذى اختص به اياس وشريح مع مشاركتهما لأهل عصرهما فى العلم ، هو الفهم فى الواقع ، والاستدلال بالأumarات وشواهد الحال ..
• (المرجع المذكور ص ٤٠) .

ويشير المرجع المذكور إلى قصة سليمان وداود في قضية المرأتين اللتين أدعنا الولد ، فحكم به داود صلى الله عليه وسلم للكبرى . فقال سليمان : « ائتوني بالسكين أشقه بينكما » فسمحت الكبرى بذلك . وقالت الصغرى (لا تفعل يرحمك الله ، هو ابنها) فقضى به للصغرى .

فإى شيء أحسن من اعتبار هذه القرينة الظاهرة .

فاستدل برضى الكبرى بذلك ، وأنها قصدت الاسترواح إلى التأسي بمساواة الصغرى في فقد ولدها ، وشفقة الصغرى عليه ، وامتناعها عن الرضا بذلك ، دل على أنها أمه ، وأن الحامل لها على

الامتناع عن الدعوى ما قام بقلبها من الرحمة والشفقة التي وضعها الله
قلب الأم ، فاتضحت وقويت هذه القرينة عنده ، حتى قدمها على
اقرارها (اذا اقرت بأن الولد للكبرى) ، فإنه حكم به لها من قولهما
« هو ابنها » وهذا هو الحق .

هذا ما أراد أن يدلل به على أن القضاء فهم .

(المرجع السابق ص ٥ - ٦)

وقد روى مثل هذا القضاء في واقعة مماثلة عن سيدنا على بن أبي
طالب كرم الله وجهه .

كيف ينظر القاضي الدعوى وكيف يحقق وقائعها ؟

مبدأ أساسى : يتبعين على القاضى قبل أن يبحث أو يتحقق او
يتجه إلى القضاء أن يسمع طرفى الخصومة .

روى عن سيدنا على كرم الله وجهه أن رسول الله ﷺ حين بعث به
قاضياً في اليمن قال له « إن الله سيهدى قلبك » وثبتت لسانك . فإذا
جلس بين يديك الخصمان فلا تقضي بينهما حتى تستمع من الآخر كما سمعت
من الأول ، فإنه أحرى أن يتبعين لك القضاء » قال على : فما زلت قاضياً
وما شككت في قضاء بعد .

(القضاء في الإسلام ، لابراهيم نجيب ص ٣٨)

تحقيق الدعوى :

يقول سيدنا عمر بن الخطاب في العهد إلى أبي موسى :

« البينة على من ادعى واليمين على من انكر ... » إلى آخر
ما أورده من اشارة إلى أدلة الإثبات .

فما هي البينة ؟

وعمر اذ يقرر أن البينة على من ادعى انما يردد حديث رسول
الله ﷺ « البينة على من ادعى » والمعنى أن المدعى يتبعين عليه أن يقدم

من الدلائل ما يؤيد صحة دعوته، فإذا ظهر صدقه بطريق من الطرق حكم له

فالبيبة أسم لكل ما يبين الحق ويظهره « فهى تارة تكون الشهود : تارة تكون أربعة شهود (القذف) وتارة شاهدين ، أو شاهدا وامرأتين - أو نكولا أو يمينا ، أو غير ذلك من الأدلة ، « فلم تأت البيبة في القرآن مرادا بها الشاهدان » وإنما أتت مرادا بها الحجة والدليل والبرهان ، مفردة ومجموعة والشاهدان من البيبة (أي نوع منها) ولا ريب أن غيرها من أنواع البيبة قد يكون أقوى منها ، كدلالة الحال على صدق المدعى لأنها أقوى من دلالة أخبار الشاهد (فالسارق الذي يضبط والشئ معه يكون تلبسه أبلغ في الإثبات) .

(الطرق الحكمية ص ١٤ وما بعدها)

وحصل ما تقدم أن جميع الأدلة تقبل للتوصل إلى الحق ، فإن الله سبحانه ، أرسل رسle وأنزل كتبه ، ليقوم الناس بالقسط ، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض - وقد بين الله بما شرعه من الطرق أن مقصوده اقامة العدل بين عباده ، وقيام الناس بالقسط ، فاي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين ولديست مخالفة له .

(المرجع السابق ص ١٦ و ١٧)

وإذا كان هذا هو المقرر فإن الله قد أفسح للقاضي مجال البحث عن الحق والتحرى للموصول إلى العدل ، واجاز له أن يعتمد على كل الأدلة ، كالاقرار والكتابة والشهادة والقرآن وشواهد الحال وكل الوسائل قديمة وحديثها مادامت توصل إلى العدل الذي هو مقصود الشرع .

(راجع ما ورد في كتاب المنهج العلمي المعاصر للمستشار عبد الحليم الجندي ، ص ١١٨ - ١٢٩ ، ص ١٣٢ - ١٣٧)

(راجع نظام الحكم في الإسلام للدكتور محمد فاروق النبهان ، طبعة جامعة الكويت ص ٦٥٤ وما بعدها)

وبالجملة فقد كان القضاء في الدولة الإسلامية يسير على مبادئ وأساليب تحقق العدالة وتضمن وصول الحقوق إلى أصحابها ، وما زالت تلك المبادئ مثلا أعلى لما يجب أن يسير عليه القضاء .

يضاف إلى ذلك أن القضاة كانوا يعتبرون عملهم نوعا من العبادة وكانوا ، وخاصة في صدر الإسلام ، يتبررون العدل ولا يخشون فيه لومة لائم ، ولا يقيمون وزنا لوساطة ، أو يرخصون لتدخل أيا كانت مكانة الشخص الذي يتعاملون معه مما جعل وظيفة القضاء من أسمى الوظائف العامة التي تقرن بالمهابة وتحاط بالاجلال ، ومع ذلك فقد كان الفقهاء ينظرون إلى القضاء كواجب يصعب عليهم القيام به بما يرضي الله والعباد ، وكانوا يخشون تولي القضاة ، بل ويرفضونه خوفا من الواقع في الخطأ فينتسب عليهم حديث الرسول عليه السلام «القضاة ثلاثة : واحد في الجنة ، وقاضيان في النار . فاما الذي في الجنة ، فقاضى عرف الحق فقضى به فهو في الجنة ، ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار ، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار » .

ونورد فيما يلى أمثلة تدل على ما كان يتمتع به القضاة من قدر ومكانة ، وقوه في الحق ، وجرأة في الحكم ، أساسها ايمان راسخ بالعدل ، من القاضي الذي يقضى في الخصومة ، ومن الوالي الذي يقبل الحكم وينفذه .

فالقاضي شريح مثلا قضى في خصومة بين عمر بن الخطاب وبين رجل كان عمر قد ابتاع منه فرسا ، فعطيت عنده فاراد ردها للرجل فاختلفا وطلب الرجل الاحتكام إلى شريح ، فلما عرض عليه الأمر قال : يا أمير المؤمنين « خذ ما ابتعت أو رد ما أخذت » .

وإذا كانت المفرس قد عطبت بعد البيع ، فلم يكن في وسع عمر إلا أن يبقى على البيع لعجزه عن رد ما أخذ ، وبمعنى آخر قضى شريح لخصم عمر ، وقد أسعد هذا الحكم عمر وأثنى عليه ، وولى شريحا قضاء الكوفة ، وقيل انه ظل بها قاضيا ستين عاما .

مثال آخر :

كان أبو يوسف قاضي القضاة في عهد الرشيد ، وقد حضر أمامه يوم الشهادة الفضل بن الريبع وزير الخليفة فرد أبو يوسف شهادته ولم يأخذ بها ، فعاتبه الرشيد على ذلك فقال لل الخليفة : سمعتني يقول أنا عبده ، فان كان صادقا فلا شهادة للعبد ، وإن كان كاذبا فكذلك (أى لا شهادة له) .

(راجع القضاء في الإسلام للدكتور عطية مشرفة ص ١٥٧) .

مثال ثالث :

كان من تولوا قضاء مصر على عهد المقتدر (٤٢٩ هـ) القاضي ابن حربيوة ، وكان مثلاً أعلى في المهيبة والعدالة ، وكان مؤنس الخادم أكبر أمراء المقتدر ، وكان يخطب له على المنابر من الخليفة . ورغم هذا ، فعندما يطلب مؤنس من القاضي أن يرسل إليه شهوداً يشهدهم أنه أوصى بوقف على سبيل البر ، قال القاضي : لا أفعل حتى يثبت عندي أن مؤنساً حزراً ، وإن لم يرده على كتاب المقتدر بأنه اعتقه فلن أفعل ، فلما ورد الكتاب لم يأخذ به إلا بعد شهادة عدلين بأنه كتاب أمير المؤمنين .

ويقىء ذلك أن نشير في خلاصة وجيزة إلى ولائية المظالم ، إذ أنها تعتبر من قبيل ولائية القضاء مما يدخلها في المعنى العام للسلطة القضائية .

قضاء المظالم

من الوظائف التي تعتبر من وظائف السلطة القضائية في النظام الإسلامي وظيفة والى المظالم أو صاحب المظالم . كما كان يطلق عليه في بعض العهود .

وقضاء المظالم كما يعرفه الماوردي هو . قوه المتظالمين الى التناصف بالرهبة ، وجزر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة .

(الأحكام السلطانية ص ٧٧)

ويقول فضيلة المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة في بحث له عن ولاية المظالم : « ان ولاية المظالم كولاية القضاء ، وكولاية الحرب ، وكولاية الحسبة ، جزء مما يتولاه ولئن الأمر الأعظم ، ويقيم فيه نائبا عنه ، من يكون فيه الكفاية والهمة لادائه » . ويسمى المتولى لأمر المظالم ناظراً ولا يسمى قاضياً وإن كان له مثيل بسلطان القضاء ومثل اجراءاته في كثير من الاحوال ، ولكن عمله ليس قضائيا خالصا ، بل هو قضائي وتنفيذي فقد يعالج الأمور الواضحة بالتنفيذ أو بالصلح أو بالعمل الخيري برد لصاحب الحق حقه ، فهو قضاء أحياناً وتنفيذ اداري أحياناً » .

(راجع السلطات الثلاث في الإسلام للطماوى ص ٣١٣ - ٣١٤)

فوظيفة ناظر المظالم تستند إلى قوة من يتولاها وسطوته ، ولذلك يقول الماوردي : انه « من شروط الناظر فيها أن يكون جليل القدر ، نافذ الأمر ، عظيم الهيبة ، ظاهر العفة ، قليل الطمع ، كثير الورع ، لأننه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة ، وثبت القضاة ، فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقين ، وأن يكون بجلال القدر نافذ الأمر في الجهتين » .

(الأحكام السلطانية ص ٧٧)

ولعل السبب الأ أساس في وجود هذا النوع من القضاء هو العمل

على رفع المخالlem الواقعة على الأفراد من ذوى التفوذ والسلطان في الدولة ، من حكام وولاة ، مما يعجز معه القضاء العادى عن ايصال الحق الى صاحبه ، لاقتصر وظيفته على القناع ، وافتقارها الى سلطة التنفيذ .

لهذا يبدو الشبه بين هذا النظام ونظام القضاء الادارى فى التنظيم القضائى المعاصر حيث يفصل هذا القضاء فى منازعات الاشخاص من السلطة فيما يتعلق بمصالحهم ، وذلك لرفع ما يقع عليهم من ظلم .

وقد وجد هذا النظام منذ بدء الدولة الاسلامية ، بل ان جذوره كانت من قبل الاسلام ، ويidel على ذلك ما ذكرناه من قبل ، عن (Half الفضول) الذى عقدته قريش فيما بينها ، تعاهدوا بموجبه على رشد المظالم وانصاف المظلوم ، والا يظلم احد الا منعوه ، واخذوا له حقه .

وقد ذكر الماوردي أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد فصل في المظالم ، وأورد مثلاً لذلك البخلاف الذي جرى بين الزبير بن العوام وبين أحد الانصار حول شرب تنازعاه ، فلما أبدى الانصارى اعتراضًا على ما قضى به الرسول من اولوية للزبير . آخذه الرسول على ذلك وعاقبته وانفذ حكمه .

ويضيف الماوردي أن الخلفاء الراشدين لم ينبدوا أبداً لنطر المظالم لعدم حاجتهم إلى ذلك لقوة الواقع الديني في الصدر الآخر، من الإسلام وآيمانهم بالعدل واكتفائهم بالموعظة، ولم تظهر الحاجة إلى قضاء المظالم إلا في أواخر عهد على بن أبي طالب، إذ أنه لجأ إلى هذه الطريقة في بعض الأحيان. أما بعد على رضي الله عنه، فيقول الماوردي: «ثم انتشر الأمر بعده حتى تجاوز الناس بالظلم والتغالب». ولم يفهم زواجر العضة عن التمانع والتجاذب، فاحتاجوا في رد فعل المتغلبين وإنصاف المغلوبين إلى نظر المظالم الذي يتمزج فيه قوة السلطة بنصف القضاء، فكان أول من أفرد للظلمات يوماً يتضمن فيه تقبص المتظلمين من غير مباشرة للنظر عبد الملك بن مروان، فكان إذا وقع منها على مشكل أو احتاج فيها إلى حكم منفذ رده إلى قاضيه

أبو ادريس الاودى فنفذ فيه أحكامه ، لرهبة التجارب من عبد الملك بن عمروان فى علمه بالحال ووقوفه على السبب فكان أبو ادريس هو المباشر (للقضاء) وعبد الملك هو الامر (بالتنفيذ) .

ثم زاد من جور الولاية وظلم العترة ما لم يكفهم عنه الا أقوى الايدي ، وانفذ الاوامر ، فكان عمر بن عبد العزيز رحمة الله أول من ندب نفسه للنظر في المظالم ، فردها وراعى السنة العادلة وأعادها ، بورد مظالم بنى أمية على أهلها ، حتى قيل له وقد شدد عليهم فيها وأغلظ ، أنا نخاف عليك من ردتها العواقب ، فقال « كل يوم أنتقيه أو أخافه دون يوم القيمة لا وقتيه » .

ثم جلس لها من خلفاء بنى العباس جماعة ، فكان أول من جلس لها المهدى ، ثم الرشيد ثم المأمون فآخر من جلس لها المهدى ..
(الأحكام السلطانية ص ٧٧ - ٧٨) .

هذا ما ذكره الماوردي عن تصدوا لنظر المظالم ، غير أننا نلاحظ أن نظر المظالم لم ينقطع في الواقع منذ بدء الاسلام ، وأن فصل عمر بن الخطاب في مظلمة المصرى الذى شكا إليه عمرو بن العاص وابنه ، ما هو إلا صورة واضحة من قضاء المظالم .

وقد جرى عمر بن الخطاب على نظر الخطاب على نظر المظالم بنفسه ، ومنها الواقعة سالفة الذكر كما كان ينظر في التظلم من أعمال الولاية ، يلتقي بالعمال في موسم الحج ويسمع شكوى الرعية منهم ، ويقتضي منهم ، ويشارطهم أموالهم وقد صادر أموال عتبة بن أبي سفيان كلها كما جاء في تاريخ الطبرى .

(كتاب التنظيم القضائى فى المملكة العربية السعودية للدكتور سعود بن سعد آل وريب ص ٢١٧) .

تقليد ولادة المظالم :

ان ولادة المظالم مما يدخل فى ولادة كل من :-
الخليفة : وهو أولى الاوليات بها ، فهو صاحب السلطة كلها ، وله من القوة والسلطان ما يستطيع به دفع جميع المظالم أيا كان مرتكبها ،
من الوزراء والأمراء والولاة وغيرهم .

والوزراء والولاة : والقصود وزراء التفويض ، بما لهم من ولادة عامة وكذلك ولادة الأقاليم فى حدود اختصاصهم أى فى الأنصار التى يتولونها ، وهى تدخل فى عموم ولايتهم بلا حاجة الى تقليد . ومن سباب أولى إذا قلدهم الخليفة اياها .

من يعينون لهذا الغرض : فيجوز لل الخليفة أن يقلد هذه الولاية
لمن تتوفر فيه شروطها ، ولم يكن ذا ولاية عامة .

اختصاصات ناظر المظالم :

- ١ - النظر في تعدى الولاية على الرعية ، لرفع الظلم عنها ، سواء رفعت إليه المظلمة أو تصدى لها دون تظلم ، ولهذا يلزم أن يتضمن أعمال الولاية والعمال للتحقق من عدمهم وانصافهم للرعية .
- ٢ - النظر في جور العمال وفي جبائية الأموال ، ورد الزائد إلى صاحبه سواء بقى في بيت المال أو استولى عليه الجباة .
- ٣ - النظر في تعدى الامتناع على الأموال العامة على هذه الأموال .
- ٤ - النظر في ما يغتصبه الحكام من أموال العامة ، وردده إليهم .
- ٥ - النظر في سلامة تنفيذ شروط الواقفين في الأوقاف الخيرية (أى العامة) وكل هذه البنود ينظرها ناظر المظالم سواء رفعت إليها بشأنها مظلمة أو لم ترفع .
- ٦ - النظر في تظلم العمال (الموظفين) من عدم صرف مستحقاتهم أو انقصاصها .
- ٧ - النظر في تظلمات الأفراد من اغتصاب أصحاب الشوكة أو النفوذ لأموالهم وتظلمات المستحقين في الأوقاف من ظلم نظار الأوقاف لهم .
- ٨ - النظر في كل ما يتعلق بالمصالح العامة ، مما يعجز المحاسب عن القيام به ، وبصفة عامة كل ما يستعصى على القضاة أو ولاة الحسبة القيام به ، ويحتاج إلى سطوة وإلى المظالم وقوته وهيبته .

كيف يباشر والى المظالم عمله :

أوضحنا فيما سبق أن هناك من المظالم ما يكون على الناظر أن يتصدى لها سواء تظلم منها أحد أو دون تظلم يرفع اليه ، كما أن هناك من المظالم مالا ينظر الا بظلمة ترفع اليه من المتظلم . وتلك التي تكون فيها المصالح فردية خاصة .

وقد أورد الفقهاء أن مجلس ناظر المظالم ، عندما يجلس للفصل فيها لا يستغنى عن حضور خمسة أصناف من الناس هم :

١ - الحماة والاعوان (الشرطة) وذلك لدعم الرهبة والقوة .
٢ - القضاة والحكام ، وذلك للاستعلام عما يجري بين أيديهم من مسائل تكون قد عرضت عليهم .

٣ - الفقهاء لاستفتائهم فيما يكون غامضا أو مشكلا عند البت في الظلمة .

٤ - الكتب ، لاتبأت ما يجري في مجلس الناظر .
٥ - الشهود ، ليشهدوا على ما أوجبه من حقوق وما امضاه من أحكام .

ولاشك أن ما ذكره الفقهاء هو ما انتهى اليه تنظيم ولاية المظالم في العهود المتأخرة ولم يكن ذلك ضروريا في بدء العمل بالنظام .

ولاشك أن نظام ولاية المظالم من النظم الرادعة ، التي تؤدي إلى منع الظلم واقامة العدل ، خاصة اذا خول من يباشره من القوة والسلطان ما يمكنه من تحقيق الغرض المرجو .

وكان السيد رئيس جمهورية مصر العربية قد أصدر سنة ١٩٧١ قرارا بتعيين رئيس لديوان المظالم ويتبع رئاسة الجمهورية مباشرة ، وهذا القرار يشمل ضمنا إنشاء هذا الجهاز ولكن هذا الغي فيما بعد .

هذا وقد أنشأت المملكة العربية السعودية ديواناً للمظالم بمقتضى أمر ملكي سعودي صدر في العاشر من مايو ١٩٥٥ (١٣٧٤ هـ) ويتبين من دراسة هذا النظام أنه يعتبر أعلى سلطة ذات اختصاص قضائي في الأمور الادارية في المملكة ، ذلك أنه يختص بنظر التظلمات التي تقدم اليه من الأفراد أو تحال اليه من الملك ، أو الجهات الحكومية ، متعلقة بقرارات إدارية صادرة عن السلطات الحكومية في الدولة - وفي نطاق هذا الاختصاص ينظر الديوان في تظلمات الموظفين في شأن علاقتهم بالحكومة في سائر حقوقهم الوظيفية ، أو بعلاقة الأفراد بسلطات الحكومة خاصة بشأن القرارات المتعلقة بتحصيل الضرائب والغرامات والرسوم المختلفة .

ويقوم الديوان بفحص التظلمات واعداد تقرير عن التظلم يتضمن وقائعه ونتائج التحقيق والقرار الذي يرى اتخاذة بشأنه ومبررات هذا القرار ، ويرسل التقرير إلى الوزير أو الرئيس المختص مع ابلاغ صورة منه للملك وإلى رئيس الوزراء .

وعلى الوزير المختص (رئيس الدائرة المختص) أن يتخذ قراره ويخطر ديوان المظالم خلال أسبوعين من ارسال التقرير ، أما بتنفيذ قرار رئيس الديوان ، وأما بالاعتراض عليه مع البررات ، وفي الحال الأخيرة يقوم رئيس الديوان برفع تقرير بشأن التظلم إلى الملك لاتخاذ قرار فيه .

ويبدو من هذا أن أسلوب نظر التظلم وإن كان يختلف في أسلوب نظره والفصل فيه عن النظام السابق شرحة إلا أن التطور في الأساليب لا يغير من جوهر الأمر وهو الوصول إلى البت في التظلم ضماناً لوصول الحق إلى صاحبه ، ولو اقتضى الحال رفع الأمر إلى أعلى مراتب السلطة أي إلى الملك لاتخاذ القرار النهائي بشأنه .

هذا ويلاحظ من جهة أخرى أن ثمة شبهاً كبيراً بأنظمة القضاء الاداري في الدول الأخرى وذلك لقيام الاختصاص بصفة اصلية على المظالم المرفوعة بشأن القرارات الادارية .

ومن جهة أخرى فإن للديوان اختصاصات أخرى متعددة ، ومنها على سبيل المثال الاختصاص بتنفيذ الأحكام القضائية الأجنبية ، وذلك لما يحتجه تنفيذ هذه الأحكام من التأكيد من عدم مخالفتها للشرع وللنظام العام الإسلامي .

(راجع مقال الدكتور محمد سليم العوا - قضاء المظالم في الشريعة الإسلامية ، وتطبيقه في المملكة العربية السعودية - مجلة إدارة قضاء المحكمة - العدد الرابع السنة الثامنة عشرة ١٩٧٤)

مبحث خاص

بالحقوق والحرفيات العامة

الحرفيات في الفكر والأنظمة المعاصرة :

يختلف مفهوم الحرية ونطاقها في الأنظمة الحديثة باختلافها
الأساس الفلسفى الذى يسود الدولة .

فى الدولة التى تأخذ بالذهب الفردى ، يتسع مفهوم الحقوق
الفردية ، أما فى الدول التى تأخذ بالذهب الاشتراكى فان دائرة هذه
الحقوق تضيق إلى حد كبير ، والأساس الجوهرى للخلاف بين المذهبين
انما يمكن فى النظر إلى وضع الدولة ازاء الفرد .

فالذهب الفردى يرى أن الفرد هو الأساس ، وأن الدولة ما وجدت
الا لحمايته والدفاع عنه وتمكينه من ممارسة حقوقه وتحميته هذه
الحقوق . ولهذا فان دور الدولة فى الأفكار التقليدية لهذا الذهب ،
ينحصر فى الدفاع عن الوطن وحماية الأمن الداخلى بما يمكن الأفراد
من ممارسة حقوقهم .

وعلى العكس من ذلك فان الذهب الاشتراكى يرى أن دور الدولة
لا يقتصر على ذلك بل يتعداه إلى التدخل فى الحياة الاقتصادية وتنظيمها
بما يضمن حسن توزيع الثروة على الأفراد ، وعدم سيطرة طبقة على
آخر . ولو أدى هذا التدخل إلى اهدار حقوق الأفراد .

وهكذا يبدو أن الأمر يتمحض عن حقيقة واضحة . وهى الصراع
بين الفرد والدولة ، أيهما تكون له الغلبة .

ولقد ظل الحكم المطلق سائداً فى معظم دول أوروبا إلى أواخر القرن
الثامن عشر . حيث كان الملوك يتمتعون بسلطات مطلقة . ويعتقد كل

منهم أنه هو الدولة وأن الأفراد لا حقوق لهم أزاءه ، فظللت فكرة الحرية حبيسة السلطان المطلق والاستبداد المطلق ، وظل الصراع الفكري دائراً بين الطرفين ، الدولة ، والفرد ، وتعاقبت النظريات المختلفة بعضها يؤيد سلطان الحاكم وبعضها يدافع عن حريات الأفراد .

وقد كتب الانتصار للأفكار التي تدافع عن حريات الأفراد في أواخر القرن الثامن عشر وتتلخص هذه الأفكار في أن سلطان الدولة لا يمكن أن تمثل ما للفرد من حريات وحقوق ، لأن هذا السلطان ما وجد إلا لحماية هذه الحقوق .

وعندما قامت الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ ، خرجت هذه الأفكار من نطاق الفلسفة إلى مجال التطبيق ، وسجلها إعلان الحقوق الذي صدر عن رجال الثورة الفرنسية ، ونص في المادة الأولى منه على ما يأتي :

« يولد الأفراد ويعيشون أحراراً ويتساون في الحقوق » .

والغرض من قيام كل جماعة سياسية هو المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية التي لا يمكن التنازل عنها .

وهذه الحقوق الطبيعية لكل فرد ولا تقييد ولا تحد إلا بالقدر الضروري الذي يضمن لأفراد الجماعة الآخرين التمتع بهذه الحقوق .

وقد تأكّدت هذه المعانى في دستور سنة ١٧٩١ في فرنسا ، وانتقلت منها إلى أنظمة الحكم والدساتير التي صدرت في أغلب الدول الأوروبية في القرن التاسع عشر ، وما زالت تتردد فيها إلى اليوم .

وقد قرر شراح الدستور الفرنسي أن الحقوق الفردية التي يتمتع بها الأفراد بناء على ما تقدم تستند إلى حقين أساسيين هما :

المساواة المدنية .

الحقوق الفردية .

وتتضمن المساواة المدنية ما يأتي :

- ١ - المساواة أمام القانون • بحيث يطبق على الجميع دون تمييز •
- ٢ - المساواة أمام القضاء •
- ٣ - المساواة أمام الضرائب •
- ٤ - المساواة أمام الوظائف العامة •

اما الحقوق الفردية فتتضمن ما يأتي :

- ١ - حرية الاقامة والتنقل •
- ٢ - حق الامن - بحيث لا يتعرض الانسان للقبض عليه الا طبقاً للقانون •
- ٣ - حرمة المسكن •
- ٤ - حق التملك (الملكية الخاصة) •
- ٥ - حرية التجارة والصناعة •

وتلك كلها حقوق مادية • الى جانب حقوق معنوية أساسية هي :

- ١ - حرية الاعتقاد والقيام بالشعائر الدينية •
- ٢ - حرية التعليم •
- ٣ - حرية الرأي (وحرية الصحافة) •
- ٤ - حرية الاجتماع (وحرية تكوين الجمعيات) •

(راجع النظم السياسية - للدكتور محمد كامل ليلة - طبعة سنة ١٩٧٠ ص ٣٢٦ - ٣٢٧ والهامش) •

ويالرغم من وضوح هذه المبادئ وبريقها • وبالرغم من اقتناع الشعب بها ، مما ترتبت عليه تضمينها في الدساتير المختلفة ، الا ان التطبيق كان بعيداً كل البعد عن المبادئ ، وكانت الحكومات الفرنسية

التي أخذت بزمام الحكم بعد الثورة من أكثر الحكومات استبداداً . كما أن التطبيق العملي للحرفيات الفردية قد أدى إلى تميز بعض الأفراد ونشوء طبقة الرأسماليين التي اشتغل سعادتها وقوى سلطانها وسيطرتها مع التطور الصناعي الكبير في القرن التاسع عشر . وقد أدى ذلك إلى نشوء الأفكار الاشتراكية ، والتي تهتم بالجوانب المادية في حياة الفرد أكثر مما تهتم بالجوانب المعنوية ، وتتّخذ مبدأ لها تقديم صالح الجماعة على صالح الفرد باعتبار أن صالح الجماعة هي مصالح الأفراد . فيجب أن يكون للجماعة (أو الدولة) من القوة ما يمكنها من تحقيق صالح المجموع ولو كان ذلك على حساب الأفراد وحرفياتهم ، وهذا ما جرى وما يجري بالفعل ، في الدول التي أخذت بالأفكار الاشتراكية وأهدرت الحرفيات السياسية وركزت على الحقوق المادية أو الاجتماعية للأفراد . وجعلت للدولة دوراً إيجابياً بالنسبة لهذه الحقوق . ووضعت على عاتقها ضمان توفيرها للأفراد ، من ذلك كفالة حق التعليم والعمل والرعاية الصحية وحماية الشيخوخة .. الخ .

ولم تقف الديموقراطية في الغرب ساكتة ازاء هذا التحول في الأفكار ، فعملت الدول على تبديل أنظمتها بما يضيّف إلى حقوق الأفراد حقوقاً اجتماعية مماثلة مع الاحتفاظ بجوهر المبادئ التي تسير عليها الديموقراطية التقليدية والتي وضعت أساسها الثورة الفرنسية .

فهل تحققت الحرية للأفراد في ظل أي من الاتجاهين ؟

إن الواقع العملي يؤكّد العكس ، وأن مبادئ الحرية تعانى في العصر الحديث مأساة رهيبة . حتى إن أحد فلاسفة العصر الحديث يقرر « إن الحرية قد ماتت في مهدها ، وأنها في تلك الدول القليلة التي لم تمت فيها الحرية ، قد أصابها مرض عضال » .

وعلى الرغم من ذلك فإن شعارات الحرية تنطلق في كل مكان في الشرق والغرب فالمعسكر الغربي يتهم العسكرية الشرقي بالإستبداد والطغيان

وفقدان الحرية والمعسكر الشترقي يتهم العسكرية الغربية بالاستبداد، وبيان الحرية فيه مدعومة، ولا تباح إلا لطبقة معينة.

(راجع : نظام الحكم في الإسلام ، للدكتور فاروق التبهان ، ص ٤٢٧ - ٤٢٨) .

فما هي الأسباب التي أدت إلى انتكاس الحريات الفردية ؟

لقد كان مفروضاً أن يكون الرقى المادى مصدراً لسعادة الجنس البشري بما يتحقق من تيسير وسائل العيش ووفرة الانتاج غير أن ما حدث هو أن متاعب الأفراد وشقائهم قد تفاقمت ، وما ذلك إلا لنمو الانانية المادية وما تسببه من تكريس الاطماع البشرية .

وإذا انعدم الجانب الروحي في حياة الأفراد والأمم ، وتسلط الجانب المادى على مقدراتهم فالنتائج الحتمى لذلك هو التعasse والدمار.

وكما يقول أحد العلماء المسلمين أنه « ليس في عالم الغرب المادي ، الذي هو أشبه بمركز رئيسى للأضطرابات التي تهز الدنيا يأسرها ، أى قوة روحية » ، فالملسيحية التي كانت لها هذه القوة بضعة أجيال انحرفت أمام قوات المادية المتزايدة .. الخ » .

(الإسلام والنظام العالمي الجديد - تأليف مولاي محمد على - ترجمة أحمد جودة السحّار ص ٧) .

وأيا كان الوضع ، فإن الأديان المختلفة - عدا الإسلام - قد اقتصرت دعوتها على الأمور العقائدية وقام كل منها على عقيدة ما . فإذا وجد الجانب الروحي بها فهو متعلق بالعقيدة ، أما الإسلام فهو عقيدة وشريعة معاً ، فهو يتضمن نظام الدين ونظام الدولة ، ويمزج بين الجانبين مزجاً واضحاً ، فليست الدولة فيه بعيدة عن الدين وإنما تعيش في فلكه ، ملتزمة بكل القيم الروحية التي جاء بها ، كاصل من أصول الحكم فيها ، وفي هذا الجانب الروحي من جوانب النظام

الاسلامى . ما يكفل الامن والطمأنينة للأفراد . مadam الحاكم قبل المحكوم مقيدا في تصرفه بالتوجيهات الالهية والاسس السامية التي بني عليها المجتمع . الذى اعتبره الشارع الحكيم اسرة واحدة « يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا .. » واقام هذه الاسرة البشرية على المودة والترابط والاخاء والمساواة مهما تعددت اجناسهم او الوانهم او مستوياتهم المادية ، فالكل اخوة « لا فضل للعربي على اعجمي الا بالتفوى » .



الحريات في الإسلام

أولاً - الحرية الشخصية :

تعتبر الحرية الشخصية أهم الحريات التي يتمتع بها الفرد وتشكل جوهر حياته ، ويتوافرها يتتوفر لديه الاحساس بأدميته والشعور بكيانه ، ويدونها تصبح الحياة خالية من مضمونها .

ويقصد بالحرية الشخصية في المفهوم الحديث مجموعة الحقوق الآتية :

١ - حق الامن : أي حق الفرد في الاطمئنان إلى أنه لا يتعرض لأن يحبس أو يقبض عليه بدون مسوغ قانوني ونتيجة لإجراءات تعسفية .

٢ - حرمة المسكن : فلا يجوز دخول المنازل كقاعدة عامة ، ويجوز ذلك استثناء بأمر قضائي بناء على ضرورة موجبة .

٣ - حق الاقامة والغدو والروح (أو حق المأوى كما يعبر عنه علماء الشريعة) وهو حق الانسان في أن يقيم حيث يريد ، وأن ينتقل في داخل البلاد أو خارجها دون تقييد الا لمصلحة يقرها القانون .

تعريف الحرية الشخصية في الفقه الشرعي :

اختلاف الفقهاء في تحديد مضمون الحرية الشخصية ، فبينما يذهب بعضهم إلى قصرها على حق الامن على ما سلف ببيانه ، يرى آخرون التوسيع في تحديد هذا المضمون ، ويعرفها المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف تعريفا يكاد يشمل الحريات جميعها ، فيقول : « المراد من الحرية الشخصية أن يكون الشخص قادرا على التصرف في شئون نفسه وفي كل ما يتعلق بذاته آمنا من الاعتداء عليه في نفس أو عرض أو مال أو مأوى أو أي حق من حقوقه ، على الا يكون في تصرفه

عدوان على غيره » - ومن هذا التعريف يتبيّن أن للحرية الشخصية معنى يتكون من حرّيات عدّة وهي حرية الذات (حق الامن) وحرية الملك وحرية الاعتقاد وحرية الرأي وحرية التعليم .

(السياسة الشرعية ص ٣٠ نقلًا عن « مبادئ نظام الحكم في الاسلام » للدكتور عبد الحميد متولي ص ٢٠٦ هامش ٢٨) .

فما هو موقف النّظام الاسلامي من الحرية الشخصية حسب مضمونها الذي يأخذ به الفقه الحديث ، أي حق الامن وحرية التنقل أو حرية المأوى وحرية المسكن ؟

حق الامن :

ويطلقون على هذا الحق حرية الذات :

واستنادا إلى هذا الحق لا يجوز طبقاً للشرعية الاسلامية القبض على أي شخص أو جسمه مالم يكن ذلك بسبب جريمة عقوبتها الحبس ولا يمكن اتخاذ هذا الاجراء الا اذا كانت الجريمة ثابتة بشكل قطعي جازم . وفي غير تلك الحالة يكون الاجراء ظلماً منهيا عنه .

كذلك لا يجوز تقييع عقوبة بدنية على شخص لا في جريمة منصوص عليها ، وفي حدود ما امر به الشارع . وبعد أن يثبت الجرم على فاعله .

يرى أن شخصاً يدعى أبو محجن الثقفي ، كان في عهد خلافة عمر بن الخطاب يدمن الخمر ، فضبط مخموراً فاقام عمر عليه الحد ، وما انتهى الجلد حتى أعلن الرجل بأنه لن يقل عن شرب الخمر ، فهم عمر بجلده ثانية ، الا أن علياً بن أبي طالب اعترض قائلاً : ما يالك في رجل قال سافعل ولم يفعل ، فتراجع عمر وأخل سبيله .

حق التنقل (حرية المأوى) :

ولكل انسان الحق في أن يقيم حيث ي يريد ، وأن ينتقل كما يريد سواء في داخل البلاد أو إلى خارجها .

وفي أحكام الإسلام ما يكفل هذه الحرية ، فلا يوجد نص يجيز نفي شخص أو ابعاده عن موطنها إلا في حالة واحدة ، بالنسبة لجريمة من أخطر الجرائم على الدين والدولة ، وهي جريمة المحرابة (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ، ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم) صدق الله العظيم .

وقد روى أن بعض الخلفاء الراشدين قد قيد هذا الحق لمصلحة عامة رأها فقد منع عمر بن الخطاب الصحابة من أن يغادروا المدينة ويهذبوا إلى بلاد أخرى ذلك حتى يستطيع الافادة برأيهم ومشورتهم وبما يكون لديهم من سنن قوله أو عملية تلقوها عن الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولا شك أن مصالح الدولة قد اقتضت في رأيه تقيد حرية الصحابة في التنقل ، رعاية مصالح المسلمين وإدارة شئونهم .

كما روى أن عثمان بن عفان رضي الله عنه قد قيد حرية أحد الصحابة (آيا ذر الغفارى) بالتزامه السكنى في مكان حبيبه خارج المدينة ، نظراً لما قيل عن اتجاهاته الفكرية في شأن المال والثروة .

حرمة المسكن :

والمسكن هو المكان الذي يقيم فيه الإنسان على وجه معتمد بصفة دائمة أو مؤقتة ، وللمساكن الخاصة حرمة ، فلا يجوز دخولها إلا لضرورة توجب ذلك وبإجراءات معينة على نحو ما تنص عليه الدساتير الحديثة ، من أن يكون ذلك وفقاً للقانون ، وأحياناً يستلزم صدور أمر قضائي .

وقد نص القرآن الكريم على هذا الحق (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيتكم حتى تستأنسو وتسلموا على أهلها) .

وكانت حرمة المساكن موضع تطبيق عملي منذ بدء الإسلام ، والحادثة التالية تؤكد مبدأ حرية المسكن .

« كان عمر بن الخطاب يعس في المدينة فسمع صوت رجل وامرأة في بيت ، فتسور الحائط فإذا رجل وامرأة عندهما زق خمر ، فقال يا عدو الله !! أكنت ترى أن الله يسترك وأنت على معصية ، فقال الرجل : يا أمير المؤمنين ، أنا عصيت الله في واحدة وأنت في ثلاثة ، فالله يقول « ولا تجسسوا » وأنت تجسست علينا ، والله يقول (وأتوا البيوت من أبوابها) وأنت صدعت من الجدار ونزلت منه ، والله يقول (ولا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) وأنت لم تفعل ذلك » .

قال عمر : هل عندك من خير أن عفوت عنك ؟

قال : نعم والله لا أعود .

قال (عمر) اذهب فقد عفوت عنك .

(عبقرية عمر للعقاد ص ١٨٥) .

والواضح في هذا المثل ، أن عمر قد تراجع احتراماً لبدأ حرمته المسكن وغيره من المبادىء التي ساقها الرجل ، ولو لم يكن الأمر كذلك ، لما عفا عن الجانى ، وإنما اضطر إلى ذلك بعد أن تبين له أنه خالف الشرع ولم يكتشف الجرم إلا بهذه المخالفة وهو ملا يجوز .

ترى مما تقدم أن الحرية الشخصية بعناصرها الثلاثة التي يعترف بها الفقه الدستوري الحديث محفوظة بالتشريع الإسلامي . وإذا كان الفقه وأنظمة الحكم الحديثة لم تتوصل إلى تقرير مبادئها إلا في أواخر القرن الثامن عشر وما بعده أي منذ أقل من قرنين من الزمان ، وبعد معاناة وصراع طويل ضحت فيه الشعوب بالمليين من أبنائها ، فإن هذه الآيس والمبادئ قد أقرها القرآن الكريم ونظام الحكم الإسلامي منذ أربعين قرناً من الزمان ، دون معاناة أو صراع ، لأن شارعها هو الله سبحانه ، العليم بشؤون خلقه .

مقارنة : بين مبادئ الحرية الشخصية في الإسلام وأحكام الدستور المصري فيما يتعلق بهذه المبادئ

إذا راجعنا أحكام دستور جمهورية مصر العربية الصادر في سبتمبر سنة ١٩٧١ تجد أن نصوصه صريحة في تقرير مبادئ الحرية الشخصية على نحو واضح لا يحتمل شكا أو تاويلا ، كما وفر لها الحماية القانونية بما لم يسبقها إليها دستور ، وتلك هي نصوص الدستور :

بالنسبة لحق الآمن :

مادة ٤١ : الحرية الشخصية حق طبيعي وهي مصونة ولا تمس ، وفيما عدا التلبس لا يجوز القبض على أحد أو تفتيشه أو حبسه أو تقييد حريته بأى قيد أو منعه من التنقل إلا بأمر تستلزم ضرورة التحقيق وصيانة أمن المجتمع ، ويصدر هذا الأمر من القاضي المختص أو النيابة العامة ، وذلك وفقاً لاحكام القانون . ويحدد القانون مدة الحبس الاحتياطي .

مادة ٤٢ : كل مواطن يقبض عليه أو يحبس أو تقييد حريته بأى قيد يجب معاملته بما يحفظ عليه كرامة الإنسان ، ولا يجوز نيهاؤه بدنياً أو معنوياً ، كما لا يجوز حجزه أو حبسه في غير الأماكن الخاصة للقوانين الصادرة بتنظيم السجون .

وكل قول يثبت أنه صدر من مواطن تحت وطأة شيء مما تقدم أو التهديد بشيء منه يهدى ولا يعول عليه .

مادة ٤٣ : لا يجوز اجراء أي تجربة طبية أو علمية على إنسان بغير رضاه الحر .

بالنسبة لحرية المأوى :

مادة ٥٠ : لا يجوز أن تحظر على أي مواطن الاقامة في جهة معينة ولا أن يلزم بالاقامة في مكان معين إلا في الأحوال المبينة في القانون .

٥١ : لا يجوز ابعاد أى مواطن عن البلاد أو منعه من العودة إليها.

٥٢ : للمواطنين حق الهجرة الدائمة أو الموقتة إلى الخارج ، وينظم القانون هذا الحق واجراءات وشروط الهجرة ومغادر【البلاد】

وبالنسبة لحرمة المساكن :

٤٤ : نلمساكن حرمة فلا يجوز دخولها ولا تفتيشها الا بأمر قضائي مسبب ووفقاً لاحكام القانون .

٤٥ : لحياة المواطنين حرمة يحميها القانون .

وللإرسلات البريدية والبرقية والمحادثات التليفونية وغيرها من وسائل الاتصال حرمة ، وسريتها مكفولة ولا تجوز مصادرتها أو الاطلاع عليها أو رقتبتها الا بأمر قضائي مسبب ولدة محدودة ووفقاً لاحكام القانون .

ولحماية هذه الحريات وغيرها من الحريات المنصوص عليها في الدستور قرر الدستور ما يأتى :

٥٧ : كل اعتداء على الحرية الشخصية أو حرمة الحياة الخاصة للمواطنين وغيرها من الحقوق والحراء العامة التي يكفلها الدستور والقانون جريمة لا تسقط الدعوى الجنائية ولا المدنية الناشئة عنها بالتقادم ، وتكتفى الدولة تعويضاً عادلاً من وقع عليه الاعتداء .

ويتبين من النصوص أن المبادئ الواردة فيها هي حقوق أساسية للأفراد ولا يجوز المساس بها ، كما لا يجوز تقييدها الا لضرورات ملحة يقتضيها الصالح العام وفي حدود ما تقتضيه هذه الضرورات وفي إطار التنظيم الذي يضعه المشرع لمواجهة مثل هذه الضرورات ، أي تجاوز في ذلك لاشك يعتبر اخلالاً بالدستور وخروجًا على مبادئه .

حرية العقيدة

يقصد بحرية العقيدة حق الفرد في اعتناق الدين الذي يريده ،
وحقه في ممارسة الشعائر الدينية .

وينص الدستور المصري على أن الدولة تكفل حرية العقيدة وحرية
ممارسة الشعائر الدينية .

فما موقف الدين الإسلامي من هذه الحرية ؟

من الأمور الواضحة في الدين الإسلامي أنه ترك للأفراد اعتناقه
بحريتهم واختيارهم ، ولم يحملهم على هذا الأمر . يدل على ذلك
نصوص القرآن الكريم ، وهي عديدة تقطع بكفالة حرية العقيدة في
الإسلام ، ومن هذه الآيات ما يلى :

يقول الله تعالى : (لا إكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي) .

ويقول تعالى : (أدع إلى سبيل ربي بالحكمة والموعظة الحسنة .
وجادلهم بالتي هي أحسن) .

ويقول تعالى : (وقل للذين أتوا الكتاب والأميين أسلتم ، فأن
أسلموا فقد اهتدوا ، وإن تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد) .

فالدعوة إلى الإسلام أساسها الاقناع ، وغير المسلمين في دار الإسلام
هم وشانهم في عقائدهم وبالاولى في غير دار الإسلام ، ولا يجيز الإسلام
أخذهم بالشدة إلا إذا اعتقدوا على المسلمين أو حاولوا ذلك ، يقول الله
تعالى :

(اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير .
الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق الا أن يقولوا ربنا الله) .

ويقول تعالى : (ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن الا
الذين ظلموا منهم) .

وفي هذه الآيات الدليل الواضح على أن قتال غير المسلمين لا يكون إلا لدفع أذاهم عن المسلمين ، ولكن لا يصل ذلك إلى حد اجبارهم على الدخول في الإسلام (أفانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) .

ولقد كانت حياة أهل الذمة في بلاد الإسلام وحياتهم في إقامة شعائرهم الدينية أبلغ دليل على تقدير الإسلام لحرية العقيدة .

ويشهد المستشرقون أن مبادئ التسامح التي ينادي بها المصلحون المحدثون وجدت في الدولة الإسلامية في الوقت الذي لم يعرف فيه التسامح في بلاد أوروبا طوال العصور الوسطى ، ولم يكن في التشريع الإسلامي ما يغلق دون أهل الذمة أي باب من أبواب العمل ، اللهم إلا بعض الوظائف التي أطلق عليها الولايات ، لما تستلزمها الولاية من شروط باعتبارها نيابة عن خليفة المسلمين .

ولم تكن الحكومة الإسلامية تتدخل في الشعائر الدينية لأهل الذمة ، بل أن التسامح وصل ببعض الخلفاء إلى أن يحضر مواكبهم وأعيادهم ، وكانتوا أحرازاً في إنشاء الأديرة والكنائس ، حتى أن بعض الفقهاء « الليث بن سعد وعبد الله بن الهيجة من فقهاء القرن الثاني الهجري » كان يرى أن بناء الكنائس من عمارة البلاد ، محتاجاً لأن يغلب الكنائس في مصر قد بنيت في الإسلام في عهد الصحابة والتابعين .

(راجع الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لآدم ميتز - الترجمة العربية - الجزء الأول ص ٥٧ إلى ٧١) .

ويعترف المستشرق البريطاني « توماس أرنولد » بالتسامح الديني عند المسلمين ، ويؤكد أن القبائل المسيحية التي دخلت في الإسلام قد دخلت عن طواعيه واختيار .

(راجع نظام الحكم في الإسلام للدكتور النبهان المرجع السابق ص ٢٣٦) .

والحقيقة أن الإسلام قد انتشر في بلاد كانت تعاني من الحكم

الاستبدادى ، ومن المظالم الوحشية التى كان يتعرض لها الرعاعيا فى ظلال الحكم المطلق الذى لا يعترف للفرد بأى قيمة ، سواء كان ذلك فى بلاد فارس أو فى البلاد التى يسيطر عليها الرومان فى الشام ومصر أو فى الاندلس ، حيث سيطر العسف والتسليط من قبل الملوك الاقطاعيين يعاونهم رجال الدين ، فلما دخل الاسلام الى تلك البلاد ، بما احتواه من تعاليم ومبادئ الحرية والاخاء والمساواة بين الجميع ، وشاهد الاولون أن تلك المبادئ هى التى يطبقها الحكام المسلمين فعلا ، دخلوا فى الاسلام فرادى وجماعات عن طوعية واختيار .

وإذا كانت قد جرت بعض حوادث الاضطهاد لغير المسلمين فى بعض العهود فلم يكن ذلك مرده الى ما يقرره الاسلام من مبادئ ، وإنما كانت أسبابه سياسية نتيجة اعتداء غير المسلمين عليهم أو تحشرهم بهم ومن الأمثلة على ذلك ما جاهرت به أوروبا المسيحية من عداء سافر للدين الاسلامي والدولة الاسلامية فى العصور الوسطى واعلانها الحروب الصليبية على المسلمين . ومع ذلك فان مفكري الاسلام يقررون فى صراحة لا مواربة فيها أن الاضطهاد الدينى فى الحالات التى حدث فيها انما هو انحراف عن تعاليم الاسلام .

وقبل أن نختتم هذا البحث عن حرية العقيدة نشير الى مسائلتين ينظر البعض اليهما باعتبارهما قيودا على حرية العقيدة . وهما مسألتا الجزية والردة .

المقالة الأولى :

الجزية :

الجزية عبارة عن قدر من المال فرضه المسلمين على من يخضع لحكمهم من أهل الذمة ، وذلك فى مقابل الدفاع عنهم واعفائهم من التجنيد .

وأساس شرعها ما ورد فى سورة التوبية اذ يقول تعالى :
(قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم)

الله ورسوله ولا يدينون ذين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) .

و واضح من ذلك أن قتالهم لا يقصد حملهم على تغيير عقائدهم ، وإنما لكي ينضاعوا لحكم الاسلام ، فيؤدوا الجزية ، فإذا أدوها فلا سبيل عليهم .

وتبيّن من هذه الآية الكريمة أن استحقاق الجزية مرتبطة بشرطين :

الأول : القدرة على دفعها ، وهذا معنى قوله تعالى (عن يد) أي عن مقدرة على دفعها .

ولقد كانت الجزية بسيطة لا ترهق ، إذ كانت تتراوح بين دينار ودينارين وأربعة دنانير بحسب حال الملتزم بها ، ويقدر البعض قيمة الدينار في ذلك الوقت بما يعادل ٣٠ قرشا ، فإذا دفع الذمي ثلثين قرشا أو ستين أو مائة وعشرين قرشا مقابل الدفاع عنه واعفائه من التجنيد ، فهذا مما لا يحتاج إلى التعليق .

ومن جهة أخرى فقد كانت الجزية لا تفرض على النساء والأطفال والمرضى والعجزة والرهبان ، لأن كل هؤلاء معفون من التجنيد وهو مما لم تفرض الجزية على عاجز عن الوفاء بها .

والثاني : الخضوع لحكم الاسلام (وهم صاغرون) أي راضيون بالخضوع لنظام الدولة وأوامرها وملتزمون بها .

ولعل الحكمة في فرض الجزية مقابل الاعفاء من التجنيد كان مردود إلى خشية المسلمين من مشاركة غير المسلمين لهم في الجهاد وعدم الاطمئنان إلى تصرفهم ، كما أن المسلمين قد الزموا أنفسهم بواجب حماية أهل الذمة ، وتمكينهم من ممارسة شعائرهم الدينية مع اعفائهم من التجنيد ، وتروي كتب التاريخ صورا كثيرة لحالات أُغفِي فيها أهل الذمة من دفع الجزية عندما اضطر جيش المسلمين إلى التخلص عن الدفاع عن بلادهم ، ومثال ذلك رد الجزية إلى أهل حمص حين اضطر المسلمون إلى تركها لانشغالهم في موقعة اليرموك .

المقالة الثانية :

الردة وعقاب المرتد :

معنى الردة هي خروج المسلم عن دين الاسلام الى دين آخر او الى غير دين وهذا أمر غير جائز حسب أحكام الشريعة الاسلامية ، وتعد الردة جريمة يعاقب مرتكبها بالاعدام . وينفذ فيه الحكم . بعد أن يمهل ثلاثة أيام لاستتاب فيها أي يطلب إليه العودة الى الاسلام فان أصر على رده أعدم .

ويقول البعض ان اعدام المرتد مناف لمبدأ حرية العقيدة .

ويبرر الماوردى في الأحكام السلطانية ص ٥٥ : الحكم الشرعي بأن الاقرار بالحق (والحق هنا هو الاسلام) يوجب التزام أحكامه . وأحكام الاسلام لا تبيح الردة .

ويستند كذلك إلى قول النبي عليه الصلاة والسلام « من بدل دينه فاقتلوه » .

وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ايضا أنه أحل دم المرتد « لا يحل دم امرئ مسلم الا في ثلاث : كفر بعد إيمان ، وزنى بعد احسان ، وقتل نفس بغير نفس » .

هذا وقد اجمع المسلمين في صدر الاسلام على اعدام المرتد وقاتل أبو بكر المرتدين وأعلن الحرب عليهم ، وقضى على بن أبي طالب باعدام المرتد .

ومن جهة أخرى فإن الاسلام ليس مجرد عقيدة ، وإنما هو عقيدة وشريعة هو دين ودولة ، ومن شأن الردة أن تؤثر على كيان الدولة . وأن الردة تنطوى على الإساءة الى الاسلام . بل أنها في بعض صورها قد ترافق جريمة الخيانة العظمى وهي جريمة عقابها الاعدام في التشريع الحديث . وقد لجأ اليهود في عهد النبي إلى هذا الاسلوب بالدخول في الدين جماعة ثم الخروج منه بقصد الإساءة الى الاسلام . وفيهم نزلت الآية الكريمة : (وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى

أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون) .

ورغم وضوح البدا واستقراره ، فإن البعض يرى أنه متعارض مع مبدأ حرية العقيدة ، وأنه لا توجد آية في القرآن تنص على عقاب المرتد ، فإذا كانت السنة النبوية قد قررت هذا العقاب ، فإن مؤلم يقولون بأن المقصود منها كان المقاتلين .. الخ . ما ساقوه من أقوال وحجج لا يستقيم لها وزن أمام صراحة النصوص .

(راجع في ذلك كتاب مبادئ نظام الحكم في الإسلام للدكتور عبد الحميد متولى ص ٧٣٩ وما بعدها) .

ويبدو من آراء بعض الفقهاء المعاصرين أنهم يرون أن الردة التي حدثت في أغلب الأحوال كانت تأخذ صورة جماعية ، مما لا تعتبر معه مجرد خروج من الإسلام وإنما تعتبر خروجا على الإسلام (أي مقاومته) ويمثلون لذلك بحالة اليهود الذين ورد بشأنهم النص القرآني آنف الذكر ، وبأن حروب الردة كانت لمقاومة ردة جماعية . أما في العصر الحديث فإن خروج فرد عن الإسلام لأسباب لا تعتبر خروجا على الإسلام ، فإن عقابه بالاعدام محل نظر ، ويكتفى أن يعاقب تعزيزا بالحبس . يؤيدون هذا الرأي بأن عقوبة المرتد ليست من الحدود التي وردت في القرآن ، وإنما هي بالاتفاق عقوبة تعزيرية . ويمكن الترخيص في تحديدها بما يتناسب مع خطط الجريمة بمرااعة ظروف الزمان . كما يستندون إلى نقل نقلة عن ابن القيم بشأن مسألة عقاب المرتد إذ يقول « أنها مسألة لا علاقة لها بحرية العقيدة المقررة في الإسلام وأنها مسألة سياسية قصد بها حياة المسلمين وحياة تنظيمات الدولة الإسلامية وأسرارها من نزوع أعدائها المتربصين بها للنيل منها بادعاء الإسلام » . ولقد أشار القرآن لهذا المعنى في الآية الكريمة : (وقلت طائفه من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون) .

(راجع الدكتور عبد الحميد متولى - المرجع السابق ص ٧٥٣) .

الذى يبدو لنا في هذا الصدد ، أن جريمة الردة اذا وقعت في

دولة اسلامية اتخذت النظام الاسلامي كقاعدة عامة أساسا لنظام الحكم فيها وتقيدت بمبادئه ، فانها في هذه الحالة تكون بمثابة خروج على مبادئ النظام العام في الدولة واعتداء على أصول الحكم ومبادئه الجوهرية شأنها تماما شأن أي جريمة يرتكبها فرد في أي دولة من الدول ضد نظام الحكم فيها ، أو خروجا على مبادئ مما تعتبره التشريعات الحديثة من قبيل الخيانة ، وخاصة اذا اخذنا في الحسبان ان العقيدة والشريعة في الدولة الاسلامية متلازمان مترابطان ، وأن مبادئ الحكم في الدولة الاسلامية تقوم على العقيدة والشريعة معا . أي ان الدين يشكل عنصرا رئيسيا في نظام الدولة .



حرية الرأي

من المبادئ المستقرة في الدساتير الحديثة في أغلب الدول .
ما تقرره تلك الدساتير من كفالة حرية الرأي والتعبير عنه بكلفة
الوسائل ، وكذلك حرية البحث العلمي وكفالته وتشجيعه .

ويمعنى عام فان هذه المبادئ تدعوا إلى حرية الإنسان في التفكير
والبحث وابداء رأيه والتعبير عنه بكلفة الوسائل .

غير أنه يلاحظ دائماً أن هذه الحرية المكفولة ، تقتيد بعدم المسام
أو الضرار بالفرد أو الجماعة ، بمعنى أن لا يكون في ممارستها ما يتضمن
أخلاقاً بحقوق الآخرين ، مما يعتبر جرائم في نظر القانون وحسب
ما يقرره .

ولذلك فان النصوص الدستورية التي تقرر هذه المبادئ تحرص
على الاشارة إلى أن ممارسة حرية الرأي تكون في حدود القانون .
والحقيقة أن الذي يقرر نطاق هذه الحريات ومداها يتاثر دائماً بالمناخ
الذى يسيطر على الدولة ، مما يكون له أثره على عمل المشرع فى القلال
أو التوسعة فى الضوابط والقيود ، وكذلك يكون له أثره على السلطة
التنفيذية فيما تمارسه من رقابة على تطبيق البدأ وضوابطه متاثرة
ولا شك فى عملها باعتبارات السلامة الوطنية ولكن تحت رقابة الرأي
العام والقضاء .

والعبرة دائماً بالتطبيق .

ولقد عنى المشرع الدستورى المصرى بتاكيد مبادئ حرية الرأي
والتعبير وكفالة البحث العلمي ، فورد في دستور جمهورية مصر العربية
المصدر في سبتمبر سنة ١٩٧١ فيما يتعلق بهذه الحرية ، النصوص
اللآتية :

مادة ٤٧ : حرية الرأى مكفولة ، ولكل إنسان التعبير عن رأيه

ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون ، والنقد الذاتي والنقد البناء ضمان لسلامة البناء الوطني .

مادة ٤٨ : حرية الصحافة والطباعة ووسائل الاعلام مكفولة ، والرقابة على المصحف محظورة وانذارها ، أو وقفها أو الغائبة بالطريق الاداري محظور ، ويجوز استثناء في حالة اعلان الطواريء أو في زمن الحرب ان يفرض على الصحف والمطبوعات ووسائل الاعلام رقابة محددة في الأمور التي تتحمل بالسلامة العامة أو أغراض الأمن القومي . وذلك وفقا للقانون .

وهذه النصوص كما هو واضح ، تؤكد على هذه الحرفيات وتدعمها بحرية الصحافة باعتبارها المعيار الرئيسي عن الرأي العام ، فلا تفرض عليها اي قيد الا في حالات الطواريء وذلك على سبيل الجواز والاستثناء اما حرية البحث العلمي فلم يقتصر الدستور على تقريرها مطلقة من غير قيد ، بل الزم الدولة بكفالتها وتوفير وسائل التشجيع الملزمة لتحقيقها .

الاسلام وحرية الرأي :

لقد كفل الاسلام حرية الرأي .

بل ان حرية ابداء الرأي لم تكن في نظر التشريع مجرد حق للفرد ، بل انها ترقى في بعض الاحيان الى مستوى الواجب الذي عليه ان يقوم به .

وآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية حافلة بما يؤكد هذه الحرية

فالقرآن الكريم يدعو الناس الى النظر والتفكير في خلق السموات والأرض ويعلن أن في نزول الماء من السماء ما تحيى به الأرض بعد موتها تلك آيات لقوم يعقلون ، ويدعو الناس الى النظر والتأمل في مخلوقاته .

كما أن القرآن يدعو الناس الى أن يبدوا رأيهم أي يكون دورهم

ايجابيا في هذا المجال . (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ويقوله تعالى : (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) .

ويؤكد الرسول على هذا المبدأ حين يقرر بأن الدين النصيحة وبيان « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائز » .

كما يشجع الرسول عليه الصلاة والسلام على الاجتهاد وأبداء الرأي دون خوف من مغبة الخطأ ، حين يقرر أن المجتهد مأجور « وأن من اجتهد فاختطا فله أجر » ومن اجتهد فأصاب فله أجران « كما في الحديث « من خرج يطلب علما فهو في سبيل الله حتى يرجع » .

ولا يقييد الإسلام الاجتهاد والرأي في المسائل الدينية إلا بما ورد في التشريع الإسلامي من أحكام قطعية وأصول ومبادئ عامة تعتبر من أركان الدين والشريعة ولا تقييد الرأي في المسائل الدينية إلا بعدم الوصول إلى حد ارتكاب الجريمة والدعوة إلى الفتنة .

(راجع مبادئ نظام الحكم في الإسلام للدكتور عبد الحميد متولي ص ٧٠٨ وما بعدها) .

وقد عنى الخلفاء بتشجيع الاجتهاد الشرعي والبحث العلمي ، فازدهرت في ظل دولة الإسلام دولة العلم ، ولم يدخل الخلفاء وسعا في تشجيع العلماء والاتفاق على تحصيل العلوم .

يشير أحد المستشرقين إلى سيطرة الإسلام خمسة مائة عام من ٧٠٠ إلى ١٢٠٠ على العالم بالقوة والعلم ، ويتفوق حضارته وأن الخلفاء كانوا قد وضعوا في المقام الأول انتشار الأداب والفنون والعلوم ، وإلى أن الثقافة في العالم الإسلامي ارتفعت إلى درجات العرش (أي الخلفاء أنفسهم) فكان الخلفاء يناقشون في أفكار أرسطو وأفلاطون في الوقت

الذى كانت فيه طبقة الأشراف فى الغرب تتباھى بعدم معرفتها القراءة .

(راجع الحضارة العربية لريسلر - المرجع السابق ص ٨٢)

وأنه وان بدوا فى بعض عهود الاسلام مقاومة لحرية الرأى والفكر ، فاما كان ذلك فى فترات معينة ، وكان فى الغالب متعلقا بأمور سياسية او صبغت بالصيغة السياسية ، أما فى مجال المرأى والبحث العلمي البحث فقد كان محل تشجيع مستمر .

ولا شك أن الحالات الظاهرة فى التاريخ الاسلامى التى حدث فيها اضطهاد للعلماء نتيجة ابداء رأى معين انما كان ، وكما بينما لا سياسية ، فلامام مالك قد اضطهد فى زمن المنصور عندما افتى بعدم لزوم بيعة المكره ، وقد رأى فيها المنصور دعوة الى التمرد عليه .

والامام أبو حنيفة اضطهد فى عهد الرشيد حينما رفض منصب القضاء .

ويقول بعض الباحثين ان مبعث اضطهاده هو الاعتقاد بأن امتناعه من قبول المنصب ينبع عن عدم ولائه للدولة .

والامام احمد بن حنبل اضطهد فى عصر المأمون والمنوك لأنه امتنع عن الخوض فى مشكلة خلق القرآن وابداه تأييده لما رأاه الخليفتان المذكوران من رأى فى هذه المشكلة .

وتتلخص هذه المشكلة وهى بكمالها مشكلة رأى ، نشأت عن حرية الجدل التي لا حدود لها ، تتلخص فيما رأه بعض مفكري المسلمين (ومنهم المعتزلة) من رأى في القرآن ، وهل هو قديم أى هو موجود منذ الأزل أم أنه محدث أو مخلوق ، أى أن الله سبحانه وتعالى قد خلقه بعد أن لم يكن . وانتهوا إلى أن القرآن مخلوق - لأنه لو كان قد يما لكان معنى هذا وجود قديمين ، والله سبحانه هو المنفرد بالقدم والأزلية .

وقد استطاع المعتزلة اقناع المأمون ثم الم توكل برأيهم . وأرادوا حمل الناس على اعتناقه . فعارض من عارض . وامتنع من امتنع وكان من بينهم الإمام بن حنبل . الذي أصر على عدم المخوض في أمور تؤدي إلى الخلاف ولا يرجى منها فائدة ، ولم يرد عنها شيء في كتاب الله . وكان امتناعه سبباً لاضطهاده .

وهذه الحالة وغيرها من حوادث جرت على مدار التاريخ الإسلامي تمثل استثناءات محدودة لا تؤثر على المبدأ الأساسي وهو حرية الرأي والتعبير .

وكما قلنا من قبل ، فإن حرية الرأي لم تكن مقررة فقط ، بل وكانت مطلوبة ، أي كانت من الأمور الواجبة على المسلمين ، خاصة إذا تعلق الأمر بالتعبير عن رأيهم في الحاكم وتصرفاته .

ولعل من أقوى الأدلة على وجوب الرأي ، أن أساسياً رئيسياً من أسس نظام الحكم الإسلامي هو الشورى ، وما الشورى إلا مجالاً لصراع الآراء وتبادل الأفكار للوصول إلى الصواب . وأن فيما دار من جدل بمناسبة اختيار الخلفاء الراشدين ما يقطع بأهمية هذا المبدأ بل إن الخليفة نفسه ليطلب إلى الناس أن ييدو رأيهم في سياساته بصراحة مهما كان الرأي .

يقول أبو بكر حين ولّي الخلافة ، « أيها الناس أني وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن رأيتموني على حق فأعينوني » . وإن رأيتموني على باطل فسددوني » .

ويقول عمر بن الخطاب في أحد خطبه . « أيها الناس ، من رأي منكم في أوجاجا فليقومه » .

فقام أحد الحاضرين وقال : « والله لو رأينا فيك أوجاجا لقومناه بسيوفنا » .

قال عمر : « الحمد لله الذي جعل في هذه الأمة من يقوم عمراً بسيفه » .

وفي هذه الكثار ما يوضح بجلاء مدى إيمان الحاكم بالحاجة إلى الرأي يستعين به على أمره ، ويحدد به ما يعتزى تصرفه من قصور .

ولقد كان المجتمع الإسلامي في تلك العهود الظاهرة ، يمارس حلقه في الرأي والنقد للحكام ، فكان الناس يبدون الرأي والحكام يتقبلون النقد ، ويرجعون إلى الحق :

قال رجل لعمر بن الخطاب : أتق الله يا عمر .

فاعتبره آخر على قوله وقال : تقول لأمير المؤمنين أتق الله ؟

قال عمر : دعه فليقلها : فلا خير فيكم اذا لم تقولوها ، ولا خير فيها اذا لم نقبلها منكم .

وقف عمر بن الخطاب يخطب في المسجد ، داعياً إلى عدم التحالى في المهر مطالبًا بتحديدها فجاءه من أقصى المسجد صوت امرأة تقول : « ليس هذا لك يا عمر » وقرأت الآية الكريمة ، « وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئاً انأخذونه بهتاننا والله مبينا » فكف أمير المؤمنين عن مقالته وقال : كل الناس أعلم بذلك يا عمر ، حتى النساء « أصابت امرأة واحتضا

عمر » .

فحين الزمرة الحجة بذنوب القرآن ، لم يتزدد في الرجوع إلى الحق وقبول الرأي دون أن يسترسل فيما انتواه ، أو تأخذه فيه العزة بالآثم .

كما يروى ابن عمر الحادثة التالية :

جاءت عمر بن الخطاب ببرود (أي قطع من القماش) من اليمن لوزعها على المسلمين ، فخرج من نصيب كل رجل ببرد واحد ، ونصيب عمر كنصيب واحد منهم .

قيل : واعتلى عمر المنبر وعليه البرد ، وقد فصله قميصاً ، لتدب الناس إلى الجهة . فقال له رجل ، لاسمها ولا طاعة .

قال عمر : ولم ذلك ؟

قال الرجل : لأنك استأثرت علينا ، لقد خرج في نصيبك من
الابراد الشفينة برد واحد ، وهو لا يكفيك ثوابا ، فكيف فعلته قميصا
وأنت رجل طويل ؟ فالتفت عمر إلى ابنه وقال : أجبه يا عبد الله .

قال عبد الله بن عمر : لقد ناولته من برمدي فائم قميصه منه .

قال الرجل : أما الآن فالسمع والطاعة .

لم يغضب عمر ، رغم قسوة الاتهام ، ولكنه رد على الناقد
بالحججة ، فاللزمه الرجوع إلى الحق .

أما مناصحة الحكماء ، فقد كانت واجبنا مقررا على ذوى الرأى من
رجال الإسلام وقد سبق أن أشرنا إلى أحاديث الرسول فى هذا الشأن
وما تؤكده من أن الدين النصيحة .

وإليك أمثلة فى التطبيق :

دخل أبو مسلم الخولانى ، وهو من التابعين على معاوية ابن أبي
سفيان فقال : السلام عليك أيها الأجير .

قالوا : قل السلام عليك أيها الأمير .

قال : السلام عليك أيها الأجير .

قالوا : قل الأمير .

قال معاوية : دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يقول .

قال : إنما أنت أجير استأجرك رب الغنم لرعايتها ، فإن أنت
هناك جرياتها وداويت مرضها ، وحبست أولاهما على آخرها ، وفأك
سيدها أجيرك . وإن أنت لم تهنا جرياتها ، ولم تداو مرضها ، ولم
تحبس أولاهما على آخرها عاقبك سيدها .

(السياسة الشرعية لابن تيمية ص ١٢) .

وقد أرسل الحسن البصري إلى أمير المؤمنين الامام العادل عمر ابن عبد العزيز بالرسالة التالية ، يبصره ويحذرنه وينصحه بما يتبعه ان يتتوفر في الامام العادل من خصال ، بأسلوب رائع ، وعبارات قوية ، لا خوف فيها ولا وجع ، وتلك هي الرسالة .

« اعلم يا أمير المؤمنين أن الله جعل الامام العادل قوام كل مائل . ومصدر كل حائر ، وصلاح كل فاسد ، وقوة كل ضعيف ، ونصفة كل مظلوم ، ومفزع كل ملهوف . »

والامام العادل يا أمير المؤمنين كالاب الحفى على ولده ، يسعى لهم ويعلمهم كبارا ، ويكتسب لهم في حياته ، ويدخر لهم بعد مماته .

والامام العادل يا أمير المؤمنين كالام الشفيفة البرة الرحيمة بولدها ، حملته كرها ، ووضعته كرها ، وربته طفلا ، وتسهر لسهره ، وتسكن بسكنه ، ترضعه تارة ، وتفطمها تارة ، وتفرح بعافيته ، وتغنم بشكايته . . .

والامام العادل يا أمير المؤمنين رضي اليتامي ، وخازن المساكين يربى صغيرهم ، ويعين كبيرهم .

والامام العادل كالقلب بين الجوانح - تصلح الجوانح بصلاحه وتفسد بفساده .

ولا تحكم يا أمير المؤمنين في عباد الله بحكم الجاهلية ، ولا تسليك بهم سبيل الظالمين ولا تسلط المستكبرين على المستضعفين ، فإنهم لا يرقبون في مؤمن لا ولا ذمة ، فتبوه بأوزارك وأوزان مع أوزارك ، وتحمل أثقالك وأثقالا مع أثقالك ، ولا يغرينك الذين يتعلمون بما فيه بؤسك وياكلون الطيبات باذهاب طيباتك في آخرتك .

(راجع نظام الحكم في الاسلام للدكتور النبهان - المرجع السابق ص ٢٥٣)

ومما جاء في الرسالة التي بعث بها القاضي أبو يوسف (صاحب أبي حنيفة) إلى أمير المؤمنين هارون الرشيد ، حين كلفه بوضع

أحكام المخرج ، وقد وردت هذه الرسالة في مقدمة كتاب المخرج ، وتضمنت النصيحة الشديدة ، والوعيد ، لم يحل دون ابداها ما كان للرشيد من هيبة وسطوة ، بل نظر إليها قاضي القضاة باعتبارها حقه وواجبه معا ، عاملًا بما دعا إليه الرسول عليه الصلاة والسلام من مناصحة ولادة المسلمين .

وقد جاء في هذه الرسالة :

« ... يا أمير المؤمنين ، إن الله وله الحمد قد قلدك أمراً عظيمًا : ثوابه أعظم الثواب ، وعقابه أشد العقاب ، قلدك أمر هذه الأمة فاصبحت وأمسيت وأنت تبني لخلق كثير قد استرعاكم الله وائتمنك عليهم وابتلاك بهم وولاك أمرهم ، وليس ببث البنيان - اذا أنس على غير التقوى - أن يأتيه الله من القواعد فيهدهم على من بناء وأعوان عليه . فلا تضيعن ما قلدك الله من أمر هذه الأمة والرعيّة . فإن القوة في العمل باذن الله . »

.. فلا تلق الله غداً وأنت سالك سبيل المعذبين فإن ديان يوم الدين إنما يدين العباد بأعمالهم ولا يدينهم بمنازلهم ، وقد حذرك الله فاحذر ، فاذك لم تخلق عبئا ، ولن ترك سدى . وإن الله سائلك عما أنت فيه وما عملت به ، فانتظر ما الجواب ... الخ » .

تلك بعض الأمثلة القليلة من بين الكثير الذي تموج به آثار السلف الصالح . وهي تكفي للتاكيد ما قررته الإسلام من تقرير لمبدأ حرية الرأي والنقد وإلى أي حد كان مضمون هذه الحرية مقبولًا لدى الحكميين . معمولاً به من قبل المحكومين .

ونعود ونؤكد أنه وإن كان التطبيق لم يخل من خروج على هذا المبدأ بداعى السياسة والمصالح الخاصة ، إلا أن هذا لا يخل بالحقيقة التي قررها الإسلام كمبدأ جوهري ، هو أساس الشورى . وهو واجب كل من يقدر عليه ، حتى يصلح نحال الأمة ويغدق الله عليها من خيراته . وفضله .

حرية التملك (أو حق الملكية)

المقهود بحرية التملك حق الفرد في تملك الأموال بالوسائل المؤدية إلى الملكية كاليراث والشراء وغير ذلك من الغنود والوسائل المشروعة قانوناً .

والملكية من الموضوعات التي يثور فيها أشد الخلاف بين المذهب الفردي والمذهب الاشتراكي .

فالذهب الفردي يجعل من الملكية الفردية حقاً مطلقاً أي تعطى المالك الحق بالنسبة لملكته في أن يتصرف فيه ويستغله ويستعمله بكل الوسائل والأساليب دون حد أو قيد .

اما المذهب الاشتراكي ، او الجماعية ، فإنها تذهب إلى العكس إلى حد أن المذاهب المتطرفة منها تذهب إلى القاء الملكية الغاء تماماً . ويكون الفرد بالنسبة للانتفاع بها في مقام الوكيل عن الدولة ، وقد تتسامح هذه المذاهب أحياناً فتبيح الملكية الفردية في حدود ضيق جداً « أي بالنسبة للأموال التي تلزم للفرد لاستعماله الشخصي ، والأموال التي لا يحتاج في استغلالها إلا إلى عمله هو دون عمل أي شخص سواه » .

ولم تظهر مناسبة المذاهب الاشتراكية للمذهب الفردي إلا في العصر الحديث والذي لا يرجع إلى الماضي لأكثر من قرن من الزمان ، وذلك عندما نشأت الأفكار الاشتراكية داعية إلى ترجيح جانب العمل على جانب الملكية وإلى منع استغلال العمل لصالح رأس المال .

وبين هذين الاتجاهين المتناقضين ، حاولت الكثير من الدول أن توفق بينهما بحيث تحافظ بالملكية الفردية مع تقييدها ، إلى جانب الملكية العامة أو الملكية الاجتماعية أي ملكية الدولة ، بحيث ذهبت إلى آماد متفاوتة بحسب تأثيرها بالأفكار الاشتراكية والاجتماعية ، إلى تعديل أوضاعها التشريعية لتحقيق هذا التوافق .

وضع الملكية الفردية في مصر :

كانت الملكية في مصر تخضع في تنظيمها منذ أواخر القرن التاسع عشر للتشريعات المدنية التي صدرت في ذلك الحين منقوولة عن التشريعات الغربية القائمة على الذهب الفردي ، ولذلك كانت الملكية بحسب أحكام القانون المدني هي حق المالك المطلق في التصرف في ملكه واستغلاله واستعماله ، ولم يكن لها من قيود اللهم إلا قليلاً من القيود المتعلقة بالملكية العقارية ، مثل حق الشفعة وحقوق الجوار أو الارتفاعات وكانت مستوحاة من الشريعة الإسلامية .

غير أنه في حوالي منتصف هذا القرن صدر القوانون المدني المصري الجديد سنة ١٩٤٨ ، وتأثر بالأفكار الاجتماعية التي سادت وانتشرت خلال هذا القرن ، فقرر صراحة بأن الملكية وظيفة اجتماعية أي أن المالك لم يبق حراً في التصرف في ملكه على نحو مطلق ، بل وردت على حريته في التصرف قيود عديدة .

وما أن قامت الثورة المصرية في ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ ، متخذة ضمن مبادئها تحقيق العدالة الاجتماعية ، حتى تعرض مبدأ الملكية لكتير من التقيد والتعديل بما يتفق مع الاتجاه الجديد . فصدرت قوانين الأصلاح الزراعي المتعاقبة في السنوات ١٩٥٢ و ١٩٦١ و ١٩٦٩ بتحديد الحد الأقصى للملكية الزراعية بحيث أصبح حسب التعديل الأخير لا يتجاوز خمسين فداناً ، وتنظيم العلاقات الإيجارية بتحديد إيجار الأراضي وتقييد سلطة المالك في إنهاء العلاقة الإيجارية ، كما صدرت قوانين أخرى مماثلة في شأن تنظيم العلاقة بين مالك العقارات ومستأجرها ، إلى غير ذلك من التشريعات المختلفة التي قيدت الملكية الفردية وحدت من سلطان المالك .

ويحسب الأحكام الدستورية القائمة . والتي تضمنها دستور جمهورية مصر العربية الصادر في سبتمبر سنة ١٩٧١ فقد قسم الملكية إلى ثلاثة أنواع : الملكية العامة ، والملكية التعاونية ، والملكية الخاصة (الملكية الفردية) فقرر أن الملكية بأنواعها الثلاثة تخضع لرقابة الشعب وتحميها الدولة (المادة ٢٩) وعرف الملكية العامة بأنها هي ملكية

الشعب (المادة ٣٠) ، كما عرف الملكية التعاونية بأنها ملكية الجمعيات التعاونية (المادة ٣١) .

أما الملكية الخاصة فتخصيص لاحكام النصوص الآتية :

مادة ٣٢ : الملكية الخاصة تتمثل في رأس المال غير المستقل وينظم القانون أداء وظيفتها الاجتماعية في خدمة الاقتصاد القومي وفي إطار خطة التنمية دون انحراف أو استغلال ، ولا يجوز أن تتعارض في طرق استخدامها مع الخير العام للشعب .

مادة ٣٤ : الملكية الخاصة مصونة ، ولا يجوز فرض الحراسة عليها إلا في الأحوال المبينة في القانون وبحكم قضائي ، ولا تنزع الملكية إلا للمنفعة العامة مقابل تعويض وفقاً للقانون ، وحق الارث فيها مكفل .

مادة ٣٥ : لا يجوز التأمين إلا لاعتبارات الصالح العام ويقانون ، مقابل تعويض .

مادة ٣٦ : المصادر العامة للأموال محظورة ، ولا تجوز المصادر الخاصة إلا بحكم قضائي .

مادة ٣٧ : يعين القانون الحد الأقصى للملكية الزراعية بما يضمن حماية الفلاح والعامل الزراعي من الاستغلال وبما يؤكد سلطة تحالف قوى الشعب العاملة على مستوى القرية .

وطبقاً للنصوص المتقدمة ، فإن نص القانون على حماية الملكية الخاصة واقرارها وصيانتها مرتبط بأن تكون ملكية غير مستغلة ، كما أن لها وظيفة اجتماعية في خدمة الاقتصاد القومي وبالانسجام مع خطط التنمية ومع الخير العام للشعب ، فإذا تجاوزت هذه القيود جاز فرض الحراسة عليها بحكم قضائي ، كما لا يكون تنزع الملكية إلا للمنفعة العامة مقابل تعويض ، كما لا يجوز تأميمها إلا لصالح العام .

الملكية في الإسلام :

ان حرية التملك أصل مقرر في الإسلام .

وإذا كان القرآن الكريم لم ينص صراحة على هذا الحق ، إلا أن آيات القرآن قاطعة في تقريره ، وكذلك ما أقره من أنظمة لا تقوم على أساس وجود الملك تؤكد وجود الملكية الفردية أي حق الأفراد وحرفيتهم في التملك .

فالكثير من آيات القرآن الكريم تشير إلى إموال الناس بما يؤكده اختصاصهم بها واعتبارها أموالهم أي ملكا لهم ، ويقول الله تعالى : (والذين في إموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) ، ويقول تعالى : (خذ من إموالهم صدقة تزكيهم) ، ويقول جلت قدرته (ولا تأكلوا إموالكم بينكم بالباطل) وهكذا ، كذلك اذ فرض القرآن الزكاة وقرر الصدقة وواجبات التكافل الاجتماعي ونظم المواريث والوصايا فكل هذه المقررات لا توجد الا على أساس الملكية .

والرسول عليه الصلاة والسلام قد أكد وجود الملكية قوله وعملا واقراراته فمن السنة القولية « لا يحل مال امرئ مسلم الا بطبيب نفسه » وقال عليه الصلاة والسلام في خطبته الشهيرة في حجة الوداع « ان دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام كحرمة يومكم هذا » كما ان الرسول عليه الصلاة والسلام ، كان يملك الأشياء ، وبييع ويشترى ويقر أصحابه وسائر المسلمين على التملك وعلى البيع والشراء .

ومن جهة أخرى فقد قرر القرآن والسنة حماية الملكية بوسائل عديدة ، فحرم أكل إموال الناس بالباطل ، وأنذر بالويل للمطوفين (الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم او وزنوه يخسرون) وحرم الربا لانه أكل للأموال بالباطل ، وقرر حد السرقة حماية للمال « وما يؤكّد أن حد السرقة مقرر لحماية الملكية الفردية أساسا الشك في تطبيقه على السرقة من المال العام لقيام شبهة المشاركة في الملك وهو ما يذهب اليه بعض الآراء » .

وكل ما يتطلبه المشرع في الملك أن يكتسب من حلال أي بطريقة مشروعة ، فالملك عن طريق الميراث وعن طريق الوصية وعن طريق البيع والشراء وعن طريق احياء الأرض الموات مشروع وحلال .

وبناء على ما تقدم فان الملكية مقررة شرعا باعتبارها حقا ككل الحقوق ويعرفها فقهاء الشريعة بأنها « اختصاص بالشئ يمنع الغير عنه » ويمكن صاحبها من التصرف فيه ابتداء الا لمانع شرعى » .

طبيعة حق الملكية في الاسلام :

ان الاسلام لم يجعل من الملكية حقا مطلقا ، بل ان القيود الشرعية التي فرضها الشرع على الملك تجعل من الملكية وظيفة اجتماعية فانه سبحانه وتعالى هو خالق كل شيء ، وقد خلق ما في الارض جميعا لينفع به عباده . واذا كان المال يوزع بين نوعين من الملكية ، نوع منه لا يكون ملكه الا عاما لصالح الجماعة فيعتبر مملوكا للدولة ومنه الماء والكلا والنار على ما ورد بالحديث الشريف ، ونوع منه يختص الناس بمفرداته اختصاص ملك ، وما اختصاصهم بالملك بمانحهم سلطة مطلقة في المال ، لأنهم مستخلفين فيه ، لذلك تعين على الملك الالتزام بالقيود الشرعية لاستعمال المال واستثماره والتصرف فيه « بما يحقق صالح الملك نفسه وصالح الجماعة .

بالنسبة للملك :

اولا - هناك أموال لا يجوز تملكها :

١ - اما لأنها من الملكيات العامة شرعا كالماء والكلا والنار لحديث الرسول عليه الصلاة والسلام « الناس شركاء في ثلاثة : الماء والكلا والنار » .

٢ - واما لأنها محمرة فلا يرد عليها ملك كالخمر والخزير اذ ورد النص الصريح بتحريمهها .

ثانياً - ليس المالك حر التصرف في أمواله حتى في شئون نفسه .

١ - فهو ملزوم شرعاً بحسن الإنفاق « بلا اسراف ، ولا تبذير (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البساط فتقعد ملؤماً محسراً) .

٢ سوهو مطالب بعدم حجب المال عن التداول (والذين يكتنفون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ، يوم يحمن عليها في نار جهنم فتكوى بها جياثهم وجنبوبهم وظهورهم ، هذا ما كنتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكتنفون) .

وفي هذا دلالة قاطعة على تحريم اكتناف الأموال . لما في ذلك من حبس لها عن التداول والمشاركة في تنمية الموارد وتوفير احتياجات البشر . ومن الأمثلة على ذلك أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان قد أقطع بلا أرض (أي ملكه : يابها) فلما عجز بلا عن اصلاحها أو زراعتها كلها ، طالبه عمر بالنزول عما لم يستطع زراعته فأبى . فارغمه عمر على ترك ما زاد على حاجته وقسمه بين المسلمين .

ذلك فان من المقرر شرعاً ، أن من قام بتحديد جزء من الأرض الموات (وهو ما يسمى بالتحجير أي وضع علامات بالحجر) لاحياءه فان أحياه تملكه ولكنه اذا قام بالتحجير ولم يبادر الى اصلاحه والافادة منه خلال ثلاثة سنوات سقط حقه . وقد قال الرسول عليه الصلاة والسلام « ليس لمحجر حق بعد ثلاثة سنين » ، وأنك عمر بن الخطاب العمل بهذا المبدأ .

وهكذا تبدو سمات الوظيفة الاجتماعية في الملكية ، بما فرض على المالك من واجبات .

اما بالنسبة لعلاقة المالك بغيرة :

فالقيود الشرعية على المالك عديدة .

ولهذه القيود هدفان :

الأول : عدم الاضرار بالغير .

الثاني : تحقيق صالح الجماعة .

الهدف الأول : عدم الضرر بالغير (أي غير المالك) :
يرجع تقرير هذه القيود إلى قاعدة عامة قررها الرسول عليه
الصلة والسلام في الحديث الآتي :

« لا ضرر ولا ضرار »

ويتفرع عن هذه القاعدة عدة قواعد أصولية « الضرر الأشد يزال
بالضرر الأخف » ، « يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام » ، « الضرر
يُزال » ... الخ .

وتطبيقاً لهذه القاعدة وتفريعاتها تقرر القيود . وسنحاول
استعراضها :

١ - روى أن أحد الانصار شكا إلى النبي عليه الصلاة والسلام من
أن له بستان وأن لأحد المسلمين نخل في داخل البستان ، وملكية النخل
في ملك الغير مسلم بها وأن مالك النخل يدخل هو وأهله في بستان
الانصارى فيؤذيه ، فطلب الرسول عليه السلام من مالك النخل أن
يبيعه لصاحب البستان أو يهبه له فأبى ، فقال له الرسول عليه الصلاة
والسلام : « أنت مضار » وأمر مالك البستان بقطع النخل وما فعل ذلك
الا لدفع الضرر الأشد .

٢ - تقرير حقوق الارتفاق على أرض الغير لصالح مالك الأرض
المحبوبة عن الطريق أو غيرها . كحق المرور وحق المجرى .

وقد روى أن محمدًا بن مسلمة منع جازا له من أن يرى أرضه ، لأنه
لا سبيل لذلك الا بمرور الماء في أرض مسلمة ، ولكن عمر بن الخطاب
سأله مسلمة عمما إذا كان عليه من ذلك ضرر ، فلما أجاب بالنفي قال
له عمر « والله لو لم أجد له ممرا الا على بطنه لأمرته » .

٣ - تقرير حق الشفعة للملك المشترك أو الجيران وما يجيره من
أفضليتهم في التملك دون غيرهم ، روى فيه دفع الضرر الذي يصيبهم
من شريك جديد أو جار جديد . فجاز بالشفعة أن يتملّكوا جبرا عن
ما حاصلها إذا رغب في التصرف للغير .

٤ - حرية المالك في التصرف في ملكه تصرفاً مضافاً إلى ما بعد الموت مقيدة بحدود محددة ، وذلك لمنع الأضرار بالورثة .

هذه بعض المبادئ المقررة بالنسبة للقيود التي ترد على الملكية لصالح الأفراد وكلها قاطعة في أن الأساس فيها عدم الأضرار بالغير .

الهدف الثاني : تحقيق صالح الجماعة

ليس المالك طبقاً للأصول الشرعية حر التصرف في ملكه ، بل إن المشرع قد فرض على الملكية حقوقاً وقيوداً لصالح الجماعة باعتبار أن مصلحة المجتمع غالبة على مصالح الأفراد . ووفقاً لهذه الحقوق والقيود وعلى أساسها :

١ - فرض الله سبحانه على المسلمين الزكاة تؤخذ من أموالهم لتصرف في مصالح الجماعة سواء كانت مصالح الدولة كلها أو مصالح الفقراء والمحاجين منها .

٢ - للحاكم أن يأخذ من أموال الأغنياء إذا قامت الضرورة لمواجهة مصالح المجتمع إذا لم تكف موارد الدولة وخاصة الزكاة للوفاء بها .

٣ - يرى كثير من الفقهاء المعاصرين أن من حق الحكم أن يضع حد أعلى لملكية الأموال وأن يؤمم الملكيات التي يقتضيهاصالح العام .

ويستدلون على تحديد الملكية بادلة شتى منها أن الدولة الإسلامية في الأندلس قد صادرت أملاك الأغنياء (المستشار على منصور في كتابه نظم الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية من ٨٧) كما يستدلون على ذلك بالآية الكريمة (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً) وإن مفهومها أن الأرض خلقت للناس جميعاً فلا اختصاص لأحد منهم ، وإن كان لكل انسان حظه الذي يسد به حاجاته وتقوم به حياته في النطاق الذي تقرره العدالة وتحده نواميس العمران ومقتضيات الاجتماع (الشيخ على التغفيف في بحث له عن الملكية) .

كما يؤيدون رأيهم بحديث الرسول عليه الصلاة والسلام « الناس شركاء في ثلاثة الماء والكلأ والنار » فضلاً عن أنه وضع أساس الملكية

الجماعية ، الا أن هذه الاموال ليست انواعها واردة على سبيل المحضر بل يلحق بها كل ما كان مثلكا في حاجة الناس جميا اليها (الدكتور مصطفى السباعي في كتابه اشتراكية الاسلام ص ١٥٩) كما يستدلون على ذلك بما فعله عمر بن الخطاب في ارض المسواد بالعراق ، اذ رفض تقسيمها على الفاتحين - خلافا لنص القرآن وابقاهما تحت يد أصحابها الأصليين مقابل التزامهم بالخروج . ويرون أن هذا الوضع مؤدها تأميم الأرض باعتبار ملكية الرقابة فيها لبيت المال .

على العموم فان من الفقهاء المحدثين ، من يرون أن من حق الحاكم أن يتدخل بتحديد الملكية الى الحد الذي تتحقق به مصلحة المجتمع في وقت معين وظروف معينة ومن أقرروا حق ولی الأمر العادل في نزع الاراضي من أيدي أهلها المرحوم الدكتور محمد عبد الله العربي ، والمرحوم الشيخ أبو زهرة .

(راجع فيما تقدم ملكية الاراضي في الاسلام د. محمد عبد الجواد محمد الاستاذ بجامعة القاهرة - فرع المطرеш ص ٢٦٩ وما بعدها)



مبادئ الاخاء والمساواة في النظام الاسلامي

من المبادئ الدستورية الاساسية التي يرتكز عليها الحكم في الانظمة الديمقراطية مبدأ المساواة ، ويقصدون بهذا المبدأ مساواة الافراد أمام القانون ، بحيث تطبق القاعدة القانونية على الجميع بدون تمييز والمساواة أمام القضاء والمساواة أمام وظائف الدولة بحيث تتاح الوظيفة لكل من تتوفر فيه شروطها الموضوعية وكذلك المساواة أمام المرافق العامة للدولة بحيث لا تميز الدولة بين الأفراد بقصد ما تقوم به من خدمات ، كذلك المساواة في الأعباء والتكاليف العامة وخاصة الضرائب .

وينص الدستور المصري على ما يأتي :

مادة ٤٠ : « الموطنون لدى القانون سواء » . وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة » .

فما هو موقف الاسلام من مبدأ المساواة ؟

ان الشريعة الاسلامية تجعل من أهم ركائز الدولة الاسلامية التي لا تقوم لها قائمة بدونها مبدأ العدل فالعدل أساس الملك ولو لاه لفسدة الأرض ولا عدل بغير مساواة .

ولقد جاء الاسلام والعرب تسودهم الفوضى وتجرى بين قبائلهم حروب شعواء متصلة بالحلقات واتقه الامور يعتبر بمثابة عود الثاقب ويشعل نار الحرب التي قد تستمر سنين طوالا ، كحرب البوسوس التي دامت عدة سنوات بسبب مصرع ناقة ، وهكذا تضطرم الحروب ويعم الخراب والدمار شبه الجزيرة ، ولم يكن هذا هو الحال في شبه الجزيرة العربية وحدها بل كان هو الشأن في الدول المحاذية بها في بلاد الفرس والروم وغيرها .

وجاء الاسلام مؤكدا مبادئ الاخاء والمساواة على نحو فريد نم

يشهد العالم من قبل ، وقرر الاخوة التي لا تأبه لفروق الجنين أو اللون أو اللغة أو الثروة ، وكان تقرير المساواة من حيث المبدأ ومن حيث التطبيق هو الذي أذن للإسلام بالانتشار على مستوى عالمي بسرعة مذهلة ، وجعل الناس في مختلف الشعوب تقدم عليه في طواعيه واختياره . ونجح الإسلام نجاحاً ياهراً في تأليف أجناس بشريه مختلفة في جبهة إسلامية واحدة أساسها المساواة .

وأساس المساواة وسنتها ورد في آيات القرآن الكريم وفي مبادئه .

يقول الله تعالى : (يا أيها الناس أنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير) .

وأحاديث الرسول في شأن المساواة كثيرة : « الناس سواسية » « الناس كأسنان المشط » ، « لأفضل لعربي على أعجمي إلا بالتفوى »

وفي أركان الإسلام وتطبيقاتها تطبيق عملى في حياة المسلم يعمق في شعوره مبدأ الأخاء والمساواة فالصلوة خمس مرات في اليوم يقف الجميع فيها بالمسجد ، يقفون في حضرة خالقهم جنباً إلى جنب ، السلطان بجانب أفقر الرعية ، والغني بملبسه وحله إلى جانب الفقير باسمه البالية ، والأسود بجوار الأبيض وتنمحى في داخل المسجد فوارق الطبقات والثراء واللون ويحل محلها الأخاء والمساواة والمحبة .

وفي الحج ، يتساوى الجميع ، حتى المظاهر والفوارات الشكلية تتزول ، ويتساوون الناس في لباسهم ومظهرهم بحيث لا توجد أي صورة من صور التفرقة .

والشريعة الإسلامية تؤكد كل معانى المساواة .

فالمساواة أمام القانون مقررة :

فالحدود مقررة لتطبيق على الجميع حتى إن الرسول عليه الصلاة والسلام ، وقد رفض الشفاعة في حد قال « والله نو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها » عمر بن الخطاب أقام حد الخمر على ابنه ،

وشهادة أمير المؤمنين نفسه على جريمة الزنا لا تكفي للادانة ، ولكن عليه أن يحكم بالحد بناء على شهادة أربعة شهود .

والمساواة أمام القضاء كذلك :

والأمثلة الدالة على تطبيق مبدأ المساواة عديدة :

(أ) يختص أحد الأشخاص عمر بن الخطاب ويقف معه أمام القاضي شريح ، بسبب خلاف على شراء فرس اشتراها أمير المؤمنين ، فيحكم القاضي لصالح الرجل استنادا إلى قاعدة شرعية ويسعد عمر بالحكم ويعين شريحا قاضيا بالبصرة .

(ب) ويخاصم يهودي عليا بن أبي طالب فيستدعيه عمر أمام مجلس القضاء ، ويقف الإمام على مع اليهودي ويأمره عمر بالوقوف حتى يساوى خصمه ، والأمثلة على ذلك لا تحصى .

(ج) وعمر بن الخطاب في رسالته المشهورة إلى أبي موسى الأشعري حين ولاده قضاء الكوفة ، يقول فيها : « واس بين الناس في وجهك وعدلك ومحلسك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك » .

حتى النظر والابتسام لا يجوز للقاضي أن يفرق فيها بين الخصوم .

والمساواة في تولي الوظائف العامة :

فالاصل الذي يجري عليه مبدأ المساواة ، هو أن كل شخص توفرت فيه الصلاحية لشغل الوظيفة يستطيع أن يطالب بها ، فالعبرة بالصلاحية وحدها اذ هي أساس الاستحقاق ، ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « من ولى من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً ملودة أو قرابة بينهما ، فقد خان الله ورسوله والمسلمين » وقال صلى الله عليه وسلم « من ولى من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله » .

وهذا المبدأ مقرر بالنسبة لكل الوظائف العامة حتى بالنسبة لمنصب

الخلافة ، فمادامت قد تتوفر الشروط التي تتطلبها الشريعة في شاغل المنصب فيجوز لكل شخص أن يتقدم له ، وأن يتولاه .

غير أنه ترد على هذا المبدأ بعض الاستثناءات استناداً إلى مبررات قوية تتصل بنظام الدولة ذات الطابع المزدوج : الديني والدنيوي ونشير إلى الاستثناء المتعلق بأهل الذمة (وسوف نشير فيما بعد إلى استثناء آخر وهو المتعلق بالمرأة وحقوقها) .

ولقد ساوي الإسلام بين أهل الذمة وبين المسلمين في الحقوق بصفة عامة ، فكفل لهم كل الحقوق الفردية بما فيها حقوقهم في تولي الوظائف العامة .

غير أنه بالنسبة لأنواع معينة من الوظائف لم يجز الإسلام لهم أن يشغلوها ، وذلك رعاية للصالح العام في دولة يقوم نظامها وقانونها على الشريعة . فالحكم كما قلنا ديني ودنيوي معاً ، والذي يتولى ولاية عامة عليه أن ينفذ أحكام الشريعة ، وعليه قبل ذلك أن يكون محيطاً ومؤمناً بأحكام الشريعة ، فلا يسوغ أن يقوم على تنفيذ أحكام الشريعة وحمايتها من لا يؤمن بها ، لذلك لم يكن جائزاً أن يتولى أهل الذمة الوظائف ذات الولاية العامة ، فلا يجوز أن يكون رئيس الدولة الإسلامية غير مسلم ، ولا يجوز أن يتولى وزارة التفويض ، لأنها ولاية عامّة تلزم صاحبها أن يكون مجتهداً وأن يحمي الدين والشريعة ، كما لم يجيز للذمي أن يتولى القضاء بين المسلمين لأن القضاء ولاية ولا ولاية لغير المسلم على المسلم ، وإن أجازوا للذمي أن يقضى بين الذميين ، أما ما عدا ذلك فقد عهد إلى أهل الذمة بمختلف الوظائف بما فيها وزارة التنفيذ .

ومثل ذلك مقرر في التشريعات والدساتير المعاصرة التي تقرر قيوداً على الوظائف العامة بناءً على تخالف معتقداتهم النظام السائد في الدولة ، ولا يعتبرون ذلك اخلالاً بقاعدة المساواة .

التسوية في الحقوق المالية :

كان أبو بكر رحمة الله يسوى بين المسلمين في العطاء (أي في

توزيع الأموال التي ترد الى بيت المال) ولا يرى التفضيل بينهم ، كذلك كان رأى على بن أبي طالب ، أما عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقد رأى التفضيل على أساس السابقة في الإسلام ، وقد نظر حين سوى أبو بكر بين الناس فقال : أتسوى بين من هاجر المهرتين وصلى إلى القبلتين وبين من أسلم عام الفتح خوف السيف ؟

قال أبو بكر : إنما عملوا الله وإنما أجورهم على الله .

قال عمر : لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه .

وقد أخذ عمر بقاعدة التفضيل لثناء خلافته ، على أساس السابقة في الإسلام وهذا الاتجاه وإن بدا أنه يتناهى مع قاعدة المساواة ، وإنما هو في الواقع له ما يبرره ، وخاصة وهو يستند إلى قاعدة عامة تقرر المساواة بين كل جماعة على أساس توفر صفة معينة فيها .

المساواة أمام التكاليف العامة :

يُقابل المساواة في الحقوق ، والمساواة في التكاليف أو الواجبات ، هذه المساواة مقررة في الشريعة الإسلامية . فالواجبات المالية مقررة على الجميع لا يستثنى منها أحد مادامت الشروط متوفرة فيه ، فالزكاة يلزم بها الجميع كلما توفر النصاب الموجب لها ، ويرى جمهور الفقهاء أنها كما تجب على الكبار يجب على الصغار أيضا ، لأنها حق مالي واجبه للقراء في أموال الأغنياء ، أي أنها مرتبطة بالثروة ، وكذلك صدقة الفطر يلتزم بها الجميع .

ولم يفرض الإسلام الزكاة على أهل الذمة (أي أهل الديانات السماوية الأخرى) المقيمين في دار الإسلام ، لأن الزكاة عبادة ولا تفرض العبادة على أهل الذمة .

وفي مقابل هذا الاعفاء فرضت عليهم ضريبة هي الخراج ، وهي المقابل الذي يدفعه أهل الذمة كضريبة للدولة بما تنتجه الأرضي التي يقومون عليها .

كما أن أهل الذمة قد فرضت عليهم الجزية .

والجزية عبارة عن مبلغ ضئيل من المال يدفعه كل واحد من أهل الذمة بشرط القدرة على دفعها .

وقد ثار جدل حول ما إذا كان في فرض الجزية على أهل الذمة أخلاً بقاعدة المساواة في التكاليف .

والواقع أن الأمر ليس كذلك . وقد سبق لنا أن أوضحنا أن الجزية قد فرضت على أهل الذمة ، مقابل اعفائهم من التجنيد ، وتولى الدولة مهمة حمايتهم خارجياً وداخلياً وتوفير الأمان لهم وضمان قيامهم بشعائرهم الدينية ، وهو مبلغ جد ضئيل يدفعه كل منهم سنوياً إذا كان قادراً مالياً على الوفاء به . أما اعفائهم من التجنيد فقد دعا إليه خشية اشتراكهم في الجهاد دفاعاً عن دين لا يؤمنون به ، فضلاً عما يكون في ذلك من إرهاق نفسي لهم .

بقي أن نشير إلى مسألتين هامتين يثور بشأنهما الجدل في مناسبة المساواة التي قررتها الشريعة ، وهاتان المسألتان هما :

١ - موضوع الرقيق .

٢ - موضوع حقوق المرأة .

أولاً - موضوع الرقيق :

يوجه بعض كتاب الغرب النقد إلى الإسلام على أساس أنه يبيح الرق بما يتربّ عليه من أخلاق بمبادئه الحرية والمساواة .

ومن ناحية أن الرق يتعارض مع مبادئ الحرية والمساواة فهذا صحيح .

واما من ناحية النقد الموجه إلى الإسلام ، فإنه نقد غيرقائم على أساس سليم وذلك للأسباب الآتية :

أولاً - ان الاسلام لم ينشئ نظام الرق :

فقد كان الرق معروفاً منذ اقدم العصور ، ففي اليونان القديمة كان الرق أحد دعائم النظام الاجتماعي والاقتصادي ، وكانت الديموقراطية التي يأخذون بها هي ديمقراطية الأحرار ، وكانوا يعتبرون وجود الرق ضرورة سياسية اقتصادية ، حتى يتفرغ الأحرار لشئون السياسة ويتولى الاعمال الأخرى الارقام .

والديانة اليهودية كانت تبيح الرق وكذلك فإن الديانة المسيحية قد أباحته ، لقد كان الرق قائماً عند نزول الديانة المسيحية فلم تتعارض عليه بل وأمر بولس الرسول الأرقاء بطاعة سادتهم كما يطعنون السيد المسيح (الاصحاح السادس ٥ - ٩) .

كما أن نظام الرق في صدر الاسلام ربما كان لازماً كضرورة حربية ، فقد كانت الدول التي دخلت في حروب مع المسلمين تأخذ بنظام الرق ، فإذا أسرت المسلمين فإنها تسترقهم ، وعملاً بالمثل فقد كان للمسلمين أن يسترقوا أسرى الأعداء .

ولكل ما تقدم لم يلغ الرق في الاسلام فجأة ، ولكن الاسلام عمل على الغائه تدريجياً بما وضعه من أنظمة تؤدي إلى هذا الالغاء .

ثانياً - لم يفرض القرآن نظام الرق :

فلم ينص عليه صراحة ، وإن كان قد أقره ضمناً ، بدليل ما نص عليه في العديد من الآيات من دعوة إلى عتق الرقيق .

ثالثاً - تحديد أسباب الرق بما يؤدي إلى زواله :

وذلك بقصر أسباب الرق على الوراثة والرق في الحرب .

فابناء الرقيق أرقاء ، الا أن الاسلام قرر أن الرقيقة اذا انجبت

من سيدها فان الابناء يكونون أحرارا ، فضلا عن أنها هي تعتبر حرمة بعد وفاة سيدها .

اما اسرى الحرب فان ضرورة المعاملة بالمثل قد اقتضت بقاء هذا السبب طالما كانت حروب الدفاع عن الدولة ، ورغم ذلك فان القرآن قد دعا الى عدم استبقاء هذا الرقيق بأن حث على تحريره بمقابل او بغير مقابل « فاما منا بعد واما فداء » اي ان الخليفة او القائد يستطيع تحرير الرقيق منا منه اي بغير مقابل مادى او بموجب تبادل الاسرى . وكل السببين من اسباب تملك الرقيق كان مؤداهما الحتمي ان ينقطع هذا الوضع بمضي الزمن اما بانفراط الموجودين منهم او بانتهاء المحروب التي تفتح الباب للاستراق .

هذا مع ملاحظة ان الرق كان لا يرد على اسرى الحرب المسلمين .

واما كانت هذه هي اسباب الرق التي وجدت في الدولة الاسلامية في صدر الاسلام ، فقد كان اهالي الشرائع الاخرى يفتحون الباب للرق ، ويبخونه لاسباب عدة ، فقد كان اليهود يحصلون على الرقيق من اسرى الحرب ، ومن خطف الاشخاص في غير حرب ، وبتوقيع عقوبات بيع الشخص على السارق وعلى المدين الذي لا يوفى دينه ، بل كانوا يسترقون مع المدين زوجه وأولاده .

رابعا - الاسلام عمل على تحرير الرقيق بوسائل عده :

- ١ - فان ابن الامة من سيدها يولد حررا .
 - ٢ - وكثير من الذنوب كفارتها العتق .
 - ٣ - كان عتق الرقيق من اعظم القرارات الى الله في الدين الاسلامي .
 - ٤ - خص من القرآن الكريم سهما من الصدقة لشراء العبيد وتحريرهم .
 (انما التصدقات للفقراء والمساكين ٠٠٠ وفي الرقاب ٠٠٠) .
- (١٣ - نظم الحكم والأدارة)

هذا كله فضلا عن أن الاسلام قد ضمن للرقيق احسن معاملة ، وأوجب الرفق بهم وحسن معاملتهم حتى ان النبي عليه الصلاة والسلام يقرر بأنه خصم من يؤذى الرقيق . واذ زالت ضرورات الرق بعد حين ، فلم يعد الرق ، وفقا لل تعاليم الاسلامية متفقا مع الشريعة ، وان تغير الظروف وزوال الضرورات والوصول بسنة التدرج الى نهايتها لتؤدي حتما الى الغاء نظام الرق .

(راجع فيما تقدم - مبادئ نظام الحكم في الاسلام للدكتور عبد الحميد متولي من ٨٤١ وما بعدها) .

ثانيا : موضوع حقوق المرأة :

يثور هذا الموضوع عند بحث مبدأ المساواة . ويقتضي بحث ما اذا كانت المرأة تتمتع بالحقوق السياسية التي تشتراك بمقتضاهما في شئون الحكم والادارة .

ولقد كان هذا الموضوع ، موضوع اجازة الشريعة او عدم اجازتها لهذه الحقوق ، محل خلاف كبير وبالتالي ثارت فكرة الاخلاص بقاعدة المساواة .

ومما يؤكد أهمية هذا البحث ما قرره الدستور المصري من ان تقرير هذه الحقوق يتم دون اخلال بالشريعة الاسلامية .

المادة ١١ من الدستور : (تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الاسرة وعملها في المجتمع ، ومساواتها بالرجل في ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، دون اخلال بأحكام الشريعة الاسلامية) .

ويسلم الجميع بالحقوق الفردية للمرأة في كافة المجالات كالحرية الشخصية بفروعها المختلفة وحرية التملك وحرية التصرف في شئونها واموالها) - كما يسلمون بحقها في مباشرة الاعمال التي لا تحتاج الا إلى ولاية خاصة ، اي التي لا صلة لها بالسلطة . وذلك كحقها في الوصاية على الصغار ، وكذلك في بعض الوظائف الحكومية التي لا تنطوي على سلطة كالعمل في التدريس او الطب .. الخ .

ولكن الخلاف يدور حول حق المرأة في تولي الوظائف وممارسة الحقوق التي تتضمن ولاية عامة ، وهي التي يكون لصاحبها سلطة البت والالتزام في شأن من شؤون الجماعة .

وقد انقسم الرأي في هذه المسألة على النحو الآتي :

الرأي الأول :

رأى يعارض حق المرأة في شغل عضوية المجالس النيابية وحق الانتخاب وحق تولي الوظائف ذات الولاية العامة .

ومن هذا الرأي أغلب علماء الشريعة .

ويررون أن الفوارق الطبيعية بين الرجل والمرأة قد ترتب عليها تفرقة في الأحكام الشرعية فللرجل حق الطلاق ، والمرأة لا تسافر إلا ومعها محرم .. الخ .

وقياساً على ذلك ومن باب أولى لا يجوز أن تسند إليها وظيفة ذات ولاية عامة ، ولما كان البرلمان هو الذي يقوم على شؤون الجماعة ويسن تشريعاتها فولايتها عامة ، وهي للرجال . والله سبحانه يقول : (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض) .

كما يستندون إلى حديث « لن يفلح قوم ولوا عليهم امرأة » وهذا الحديث يقصد به عدم اسناد شيء من الأمور العامة إلى النساء .

لأن اسناد هذه الأعمال إلى النساء غير جائز شرعاً ، فلم يحدث في عهد الرسول وعهود المخلفاء الراشدين أن أسنداً مثل هذه الأعمال إلى المرأة رغم وجود نساء فضليات منهن أمهات المؤمنين .

ويفرغ أصحاب هذا الرأي على هذا المنع ، منع المرأة من مباشرة حق الانتخاب لأنها وسيلة إلى الحق المنوع .

ولذات الأسباب يحرم أصحاب هذا الرأي تولية المرأة أي وظيفة ذات ولاية عامة كالوزارة .

الرأي الثاني : للمرأة كل الحقوق السياسية التي للرجل ، ولكن
ظروف المجتمع لا تسمح بها في العصر الحديث :

يقول أصحاب هذا الرأي أن القاعدة العامة - بحسب الشريعة
الإسلامية هي مساواة المرأة بالرجل في الحقوق السياسية ما لم يوجد
نص صريح بالاستثناء ومن بين أسبابه هذا الرأي أن القرآن الكريم قد
تضمن آيات عديدة تدل على المساواة منها : (المؤمنون والمؤمنات بعضهم
أولياء بعض) ، يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر) ، لم تفرق الآية
بين المرأة والرجل وحملت الجميع واجب الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر ، وهو واجب يشمل كل ضروب الاصلاح في المجتمع بما في ذلك
الاشغال بالحياة السياسية .

ويستندون أيضا إلى أن المرأة مسلم بأنها تستطيع أن تباشر بعض
الولايات (الولايات الخاصة) فتكون وصية أو وكيلة في إدارة الأموال ،
أو شاهدة ، فضلا عن أن الإمام أبا حنيفة قد أفتى بتوليها القضاء (في
غير الحدود والقصاص) لأن شهادتها مقبولة فيما عدا الاستثناءين .

وذلك كلها ولايات فلماذا نحرمها من غيرها ؟

وعند أصحاب هذا الرأي أنه يجوز للمرأة أن تكون نائبة وأولى
أن يكون لها حق الانتخاب ، ولها أن تتولى كافة الوظائف ، باستثناء
الإمامية الكبرى (أي رئاسة الدولة) لأن شرط الذكورة لازم فيها بنص
الأحاديث وكذلك بسبب أنواع الاختصاصات التي يتولاها الإمام .

وقد سبق لنا أن تعربنا لصلاحية المرأة لولاية القضاء ، ورأينا أن
الجمهور لا يجيزها لذات الأسباب التي يستند إليها القائلون بمنع استئان
الولايات العامة للمرأة ، وأن الإمام أبا حنيفة قد أجاز لها القضاء فيما
لا يجوز لها الشهادة فيه ، وأن الإمام ابن جرير الطبرى قد تفرد برأى ،
رأى فيه جواز توليها القضاء عموماً لأنه يرى أن لها حق الفتوى .

غير أن أصحاب هذا الرأي يذهبون إلى أنه وإن كان للمرأة أن تتمتع

بالحقوق السياسية طبقاً للشريعة ، الا انهم يرون أن الظروف الاجتماعية وأحوال المجتمع لا تسمح بتقرير هذه الحقوق لها وممارستها ايساها ، الا بعد ان تتخغير ظروف المجتمع بما يؤيد هذا الاتجاه .

الرأي الثالث :

يؤيد أصحابه الرأي الثاني ، وهو أن الاسلام لا يوجد فيه ما يحول دون مباشرة المرأة للحقوق السياسية والوظائف ذات الولاية العامة .

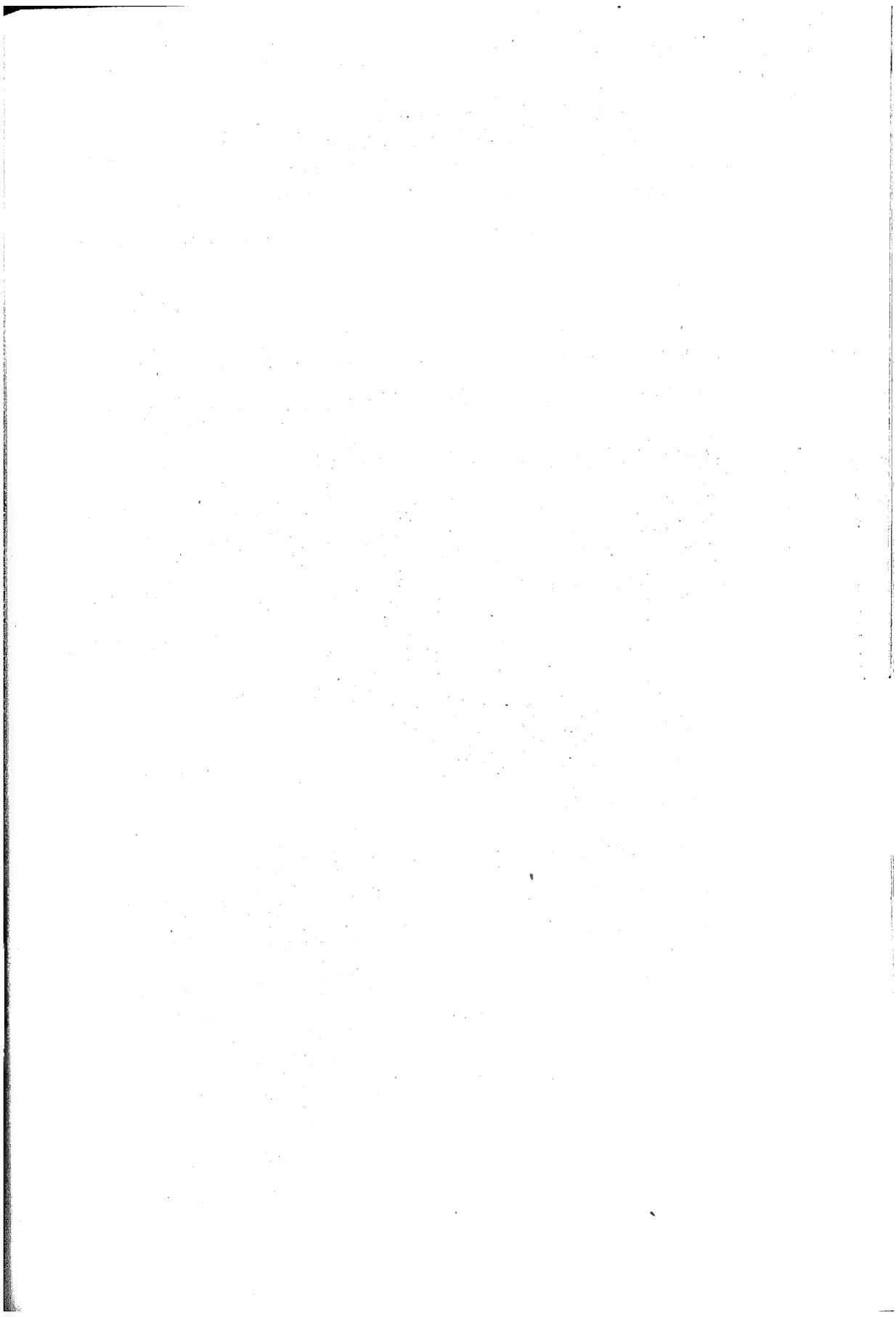
ويختلف معه في أن تجميد هذه الحقوق يدعوي ملامحة الظروف الاجتماعية أمر محل نظر شديد ، هذا فضلاً عن أن التقدير - إذا سلمنا بأن الشريعة الاسلامية لا تمنع هذه الحقوق - لا يصبح مسألة دينية ، وإنما يصبح مسألة اجتماعية يقدرها كل مجتمع على قدر ظروفه وبراعة شؤون الحياة فيه .

(المرجع السابق ص ٥٨٤ وما بعدها) .

وبعد : فتلك خلاصة للمبادئ التي يقوم عليها نظام الحكم في الاسلام بسلطاته المختلفة والمبادئ العامة التي تحكم حقوق الأفراد في الاخاء والمساواة والحرية . وقد حاولنا ابراز الصورة الحقيقة المشرفة لنظام الدولة وحقوق أفرادها كما رسمها الشارع الحكيم . وقد حاولنا اجراء المقارنات بقدر الامكان بالانظمة المعاصرة خاصة النظام المصري ، ويتبين لنا من المقارنة أن ثمة توافقاً كبيراً بين ما يقرره دستور جمهورية مصر العربية من مبادئ ، وبين الاحكام الشرعية .

ومن عمل بشرع الله واقتدي برسوله الكريم فقد اهتدى .

والله ولي التوفيق .



الكتاب الثاني

النظم الادارية

القسم الأول

مبادئ عامة في القانون الاداري المعاصر

ماهية القانون الاداري

يعتبر القانون الاداري فرعا من فروع القانون العام . وقد استقر الفقه والقضاء على وجود قانون خاص يحكم روابط الأفراد وعلاقاتهم وقانون عام يحكم وضع الدولة وعلاقاتها بالأفراد وغيرها من الدول . والتفرقة بين قواعد القانون العام وقواعد القانون الخاص لها أهمية بالغة ، لأن الدولة تكون دائما طرفا في الروابط القانونية الواقعة في نطاق القانون العام ، وهي لا تظهر في هذه الروابط كشخص عادي بل كسلطة ذات سيادة تتطلب اشباع مصالح عامة أو مطالب جماعية . و تستطيع الدولة وبالتالي - وتلبية لهذه المصالح العامة - فرض ارادتها على ارادة الأفراد مستخدمة في ذلك وسائل الاكراه والضغط لحملهم على قبول تصرفاتها أما الروابط القانونية الواقعة في دائرة القانون الخاص ، فان الدولة لا تظهر فيها باعتبارها طرفا ممتازا تعلو مصالحه على مصالح الأفراد ، بل تتكافأ الدولة في هذه الروابط مع الأفراد الذين يتعاملون معها لأن قواعد القانون الخاص تمثل مصالح متوازية لكل أطرافها .

والقانون الاداري - وباعتباره فرعا من فروع القانون العام - ينظم الادارة ويحكم نشاطها ويبين قواعد الرقابة عليه ، كما يحدد وسائل القانون العام التي تملكتها الادارة وما يفرضه على تصرفاتها من قيود تحقيقا للمصلحة العامة ، ويوجه عام يتضمن اتفاقون الاداري مجموعة القواعد التي تحكم الادارة بتنظيماتها المختلفة وأنشطتها العامة وما تستخدمه من حقوق السلطة العامة ووسائلها لأشباع المصالح الجماعية التي تنهض عليها ويوجه خاص ما يتعلق بادارة المرافق العامة وحسن سيرها وما يلزمها من اموال وعمال وحقوق .

ويتميز القانون الاداري باصالة قواعده وخروجهما على القواعد المألوفة في القانون الخاص وقد ساعد على التجدد من قواعد القانون

الخاص أن المشرع لم يلزم القضاء الادارى بتطبيقها على أقضية الادارة ، بل ترك لهذا القضاء سلطة واسعة في ابتداع الحلول المناسبة لروابط القانون العام غير مقيد في ذلك بقاعدة بعینها ، الا ان يكون المشرع قد ألم به ، وبذلك ظفر القانون الادارى بالمرونة والقدرة على ملاحقة التطور استجابة لدواعى المصلحة العامة ، وتكونت قواعده المستقلة تحقيقاً لمقتضيات النشاط الادارى . وهى قواعد تعتبر أصلاً من عمل القضاء وخلقه . وقد يسجلها المشرع في نصوص أمرة اذا استقر القضاء على تطبيقها .

خصائص القانون الادارى

يتميز القانون الادارى بمجموعة من الخصائص تكفل له المرونة والاستجابة للتطور ، وتضمن استقلاله في مواجهة قواعد القانون الخاص . وتبين وجوده كمجموعة من المبادئ والنظريات التي ترتبط بالسلطة الادارية وتحكم تنظيمها ونشاطها وسبل الرقابة عليها . وفيما يلى بيان لهذه الخصائص :

١ - القانون الادارى قانون قضائى :

اذا رجعنا الى قواعد القانون الخاص لوجدنا ان التشريع يحتل مرتبة الصدارة بين المصادر القانونية لهذه القواعد ، فالمادة الأولى من القانون المدني تنص على ما يلى (تسرى النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في ظرفها أو في فحواها ، فإذا لم يوجد نص تشريعى يمكن تطبيقه ، حكم القاضى بمقتضى العرف فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية فإذا لم توجد فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة) . وهذا النص يدل بوضوح على أن دور القضاء المدني ليس انشائيا ، بل يلتزم هذا القضاء بحل المذاقات المطروحة عليه على أساس من النصوص التشريعية فإذا لم يوجد فيها حل للنزاع المعروض عليه ، تعين عليه أن يلتمس هذا الحل في القواعدعرفية التي الفها الناس في تعاملهم وجرت عليها عادتهم ، فإذا كانت النصوص التشريعية والقواعدعرفية لا تقدم حل لهذا النزاع

ولم يجد القاضى قاعدة تحسمه فى الشريعة الاسلامية تقيد أيضا عند تقريره لهذا الحل بمبادئ القانون资料 الطبيعى وقواعد انداللة ، وبذلك يكون المشرع قد الزم القضاء المدنى بمجموعة من القواعد والمبادئ يستمد منها حلوله لما يعرض عليه من الانزعنة ، والامر على نقيض ذلك بالنسبة للقضاء الادارى لأن دور التشريع فى تكوين قواعد القانون الادارى لا زال دورا محدودا فليس ثمة تشريع يحيط بمسائل القانون الادارى فى مجموعها أو ينظم المبادئ الرئيسية التى يقوم عليها ، بل توجد تشريعات متفرقة تعالج بعض مسائل القانون الادارى ولا تستغرق موضوعاته ولا تحدد النظرية العامة التى تصدر عنها . وفيما عدا المسائل التى تنظمها النصوص التشريعية يتمتع القضاء الادارى بحرية كبيرة في البحث عن الحلول المناسبة لروابط ان القانون العام، وعادة لا يجد هذا القضاء عرفا اداريا يسد الفراغ فى النصوص التشريعية وتظهر عنده قيمة القضاء الادارى وفضله فى ارساء قواعد القانون الادارى وتطويرها على وجه يكسبها الخصوبة والمرونة ، فالقضاء الادارى هو الذى يمد القانون الادارى بنظرياته وأحكامه أو على الأقل بالغالبية العظمى منها ، وإذا كان المشرع يسجل بعض هذه النظريات فى تفاصيله كما هو الأمر بالنسبة لنظرية الظروف الطارئة التى قننها القانون المدنى فى الفقرة الثانية من المادة ١٢٧ منه . الا أن هذه النظريات من خلق القضاء فى الأصل ، فهو الذى ابتكرها وطورها وحدد معالمها وبناء على ذلك يعتبر القضاء الادارى مصدرا أصيلا للقانون الادارى لأن دوره لا يقتصر على تفسير النصوص القانونية وتحديد مضمونها كما يفعل القضاء العادى فى روابط القانون الخاص ، بل هو فى الأغلب قضاء انسائى يسد الفراغ فى النصوص التشريعية باحكام ينهى بها النزاع المعروض . وتأخذ شكل الحلول القانونية اذا استقر العمل على تطبيقها . وحتى عند وجود النصوص التشريعية المنظمة لموضوع معين ، فإن القضاء الادارى يفسرها تفسيرا واسعا لكي يحيط بالنزاع المعروض عليه ويصل الى حسمه .

وقد أوضحت المذكورة الايضاحية للقانون رقم ١٦٥ لسنة ١٩٥٥
بنظام مجلس الدولة - طبيعة الدور انسائى للقضاء الادارى بقولها

(يفترق القانون الادارى عن القوانين الأخرى فى أنه غير مقتن ، وأنه مازال فى مقبل نشاته ، ومازالت طرقة وعرة غير معبدة ، ولذلك يتميز القضاء الادارى بأنه ليس مجرد قضاء تطبيقى كالقضاء المدنى ، بل هو فى الأغلب قضاء انسائى يبتعد المحظول المناسبة للروابط القانونية التى تنشأ بين الادارة فى تسييرها للمرافق العامة وبين الأفراد ، وهى روابط تختلف فى طبيعتها عن روابط القانون الخاص ، ومن ثم ابتعد القضاء الادارى نظرياته التى استقل بها فى هذا الشأن) .

٢ - القانون الادارى غير مقتن :

الأصل فى التقنين هو جمع القواعد القانونية المتعلقة بموضوع واحد وافراغها فى شكل نصوص قانونية بعد احكام صياغتها وتنسيقها وترتيبها فى مجموعة واحدة ويتمخض التقنين فى مضمونه عن نصوص تشريعية تجمعها وحدة الموضوع والنظرية العامة لفرع القانون المقتن بحيث تظهر النصوص المجمعة كوحدة متكاملة متباقة تتفرع عن أصول كلية وتقدم حلولا تفصيلية للروابط التى تنظمها والتقنين على هذا الوجه يراه بعض الفقهاء مستعصيا فى مجال اتفاقون الادارى أو على الأقل غير ملائم لروابط الادارة التى تنفرد بطبيعتها من التقنين الشامل لاحكامه .

فالتقنين يفترض - والى حد كبير - جمود الاحكام المقتنة وثباتها ولا يستطيع القضاء الادارى أن يواجه مشاكل الادارة مواجهة واقعية اذا التزم بحلول مسبقة تفرضها عليه النصوص التشريعية لانه يصبح اسيرا لهذه النصوص ودائرا فى فلكها وإذا كان القانون الادارى قد تطور بطريقة تدريجية ، فقد كان هذا التطور متأثرا باستمرار بمقتضيات الحياة العملية ومستجيبا لدواعي المرونة حتى لا تعرقل النصوص الجامدة نشاط الادارة المتنوع أو تقييد حركتها : ورغم ما بذله بعض الدول من مجهودات جادة لتقنين احكام القانون الادارى ، الا ان هذا القانون لازال غير مقتن بطريقة متكاملة ، فالمشرع لا يتوجه الى وضع تقنين شامل لمسائل القانون الادارى بل يقتن فقط ما يراه متسما نسبيا بالثبات والاستقرار من موضوعات هذا القانون ، كالقواعد المتعلقة بالعاملين المدنيين فى الدولة ، والقواعد المتعلقة بالادارة المحلية والمبادئ

الرئيسية للهيئات والمؤسسات العامة . وهذا التقنين الجزئي والمحدود يفسح أمام القضاء الاداري مجالاً رحباً لانشاء قواعد القانون الاداري وتطويرها ليظل هذا القانون مناسباً ملائماً لمقتضيات التطور ، ولملابسات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تعاصر تطبيقه ، بل ان ما ظفر به هذا القانون من تقدم ومجاراة لروح العصر مرده الى عدم تقنين مسائله في غالبيتها ليكون القضاء قادراً باستمرار على ابتكار حلول واقعية لروابط الادارة تنسجم مع مصالحها المشروعة .

٣ - مرونة القانون الاداري وسرعة تطوره :

من الحقائق المسلمة في علم القانون أن كل تشريع ماله إلى الزوال ، اذا انفصل عن أوضاع المجتمع التي يحكمها او أصبح قاصراً عن ملاحقة تطور بلغته الأمة في مرحلة من مراحل تقدمها ولا مفر عنده من الغاء التشريع ووضع نصوص بديلة تحقق مصالح الجماعة وتنسجم مع مطالبها اذ لو ظل التشريع قائماً لتختلف عن روح العصر ولاصبح عائقاً يصد التطور ويعرقله بدلأ من أن يكون آداة معبرة عنه ومسخراً لتحقيقه . وخاصية التطور والحركة سمة مشتركة بين فروع القانون المختلفة اذ تتفاعل القوانين جميعها مع المجتمع وتتخض لطبيعته المتغيرة ولكن القانون الاداري يختلف عن غيره من فروع القانون في سرعة التطور ودرجته ، فالقانون الاداري يتتطور بسرعة ملحوظة تفوق بكثير درجة التطور في القوانين الأخرى ويفسر الفقهاء هذه السرعة بان قواعد القانون الاداري من خلق القضاء وصنعه فهو يضفي عليها المرونة التي تلزمها لتنتمي مع طبيعة الروابط الادارية ولنكون قادرة على مواجحة نتائجها وحل مشاكلها . وقد ساعد على ذلك عدم تقييد القضاء الاداري بنصوص مفصلة تحمد حركته وتجعله أسيراً لأحكامها ، ولو رجعنا الى أحكام هذا القضاء وقمنا بتحليلها لتبيّن لنا عدوله في بعض الأحيان عن سوابقه القضائية لمواجهة الأوضاع المتغيرة بحلول جديدة تكون ملائمة لها وقد يبدو للوهلة الأولى أن العدول عن الأحكام السابقة أو تعديل المبادئ التي تقوم عليها يزعزع استقرار القانون ويهدد حقوق الأفراد ، وهذا الاعتراض قد يكون مفهوماً في نطاق قواعد القانون الخاص لثباتها النسبي ولكنه مردود في نطاق القانون الاداري بان طبيعة

الروابط التي يحكمها تجعل نطاق هذا القانون ومضمونه متغيراً باستمرار ، فاوسع الادارة ومشاكلها معقدة ومتشعبه ولا تظهر دائماً بصورة واحدة ، بل تتعدد احتياجاتها تبعاً لتطور وظائفها ، وهو أمر يقع غالباً نتيجة لعاملين هما (١) دخول الدولة الى ميادين اقتصادية واجتماعية كان مجالها متروكاً للفرد في حرية شبه كاملة ولكن الدولة تولىها عنايتها تحت تأثير الانكشار الاشتراكية الحديثة وضغط مطالباتها القوية (٢) أن تقدم العلوم وتتطورها أدى الى اقتحام الادارة لميادين جديدة وقيامها على منافع عامة لم تطرقها من قبل ، كما يقول بعض الفقهاء فإن كل تطور علمي جديد يؤذن بنشاط اداري جديده يستصحبه ويعبر عنه .

٦ - استقلال القانون الاداري وأصالته :

ومن الخصائص التي يقوم عليها القانون الاداري استقلاله عن فروع القانون الأخرى ، ويقصد بأصالحة قواعد القانون الاداري استمدادها من مصادر خاصة بذلك القانون ، وتميزها في مضمونها على القواعد القانونية الأخرى ، وعلى ذلك يعتبر القانون الاداري نظاماً قانونياً قائماً بذاته له أصوله ومبادئه ، وإن كان قد استعاض - حتى الان - على التقنين الموحد .

وتوضح هذه الحقيقة من الرجسوع الى بعض المبادئ التي يقوم عليها القانون الاداري فمبدأ عدم جواز التصرف في الأموال العامة أو الحجز عليها أو تملكها بالتقاسم ، وسلطنة الادارة في تعديل مراكز الموظفين العموميين دون توقيف على رضائهم ، وسلطة الادارة في زيادة أعباء التعاقد معها وفرض التزامات جديدة عليه كل هذه مبادئ لا يعرفها القانون الخاص بل ان قواعده تناقضها تماماً ، وبالنسبة للملكية الفردية تنص المادة / ٨٢ من القانون المدني على أن مالك الشيء وحده ، في حدود القانون ، حق استعماله واستغلاله والتصرف فيه وبالنسبة لعلاقات العمل الرضائية يعتبر مبدأ سلطان الارادة قاعدة فيها ولا يجوز تعديلها في الأصل بغير ارادة اطرافها ، وبالنسبة للتزامات المتعاقدين يعتبر الاتفاق شريعة المتعاقدين . ولا يجوز وبالتالي زيادة أعباء متعاقد الا باتفاق الطرفين وإذا قيل في القانون

الادارى بان الشك يفسر لصالح الخزانة ، فإنه يفسر في القانون المدنى - ووفقا لنص المادة ١٥١ منه - لمصلحة المدين . وإذا كان الأصل في القانون المدنى هو جواز الخروج على النصوص التكميلية المفسرة لارادة المتعاقدين ، فان لوائح الادارة المنظمة لعقودها من بيع وشراء تعتبر أحكامها أمره ولا يجوز الاتفاق على خلافها .

وهذه القواعد التي يتميز بها القانون الادارى مردتها إلى الدور الانشائى لمجلس الدولة . فقد استطاع هذا المجلس أن يستنبط القواعد القانونية السليمة التي يطبقها على النزاع المعروض عليه وأن يجتهد في تحديد هذه القواعد وضبطها وتطويرها ليس الفراغ أو القصور في النصوص التشريعية غير مقييد في ذلك بقواعد القانون الخاص بل تحرر من قواعد هذا القانون واستخلص القانون الادارى قواعده المستقلة حسب مقتضيات الحياة الادارية من حيث ظروفها وغایتها . وعندما أقام مجلس الدولة القواعد المستقلة للقانون الادارى لم يجعل من الادارة سلطة متسطة تهدى حریات الأفراد وحقوقهم بل عمل على حمايتها في نطاق المصلحة العامة واقام التوازن العادل المحقق لخير الجماعة بين المصالح العامة التي تستهدفها الادارة ، وبين حقوق الأفراد في سعيهم للدفاع عن مصالحهم الشخصية ، وعلى هذا الوجه لا تتمخض القواعد المستقلة للقانون الادارى عن حقوق وامتيازات لصالح الادارة وحدها بل قرر مجلس الدولة كثيرا من القيود على الادارة وتشدد معها في بعض الأحيان لصالح الأفراد المتعاملين معها كما هو الأمر في نظرية الظروف الطارئة وفي أحكام المسئولية على أساس المخاطر .

مصادر القانون الادارى :

للقانون الادارى مثل غيره من القوانين ، مصادر أربعة هي التشريع والعرف وأحكام القضاء والفقه . ولكن كل مصدر من هذه المصادر يختلف في القانون الادارى عنه في غيره من القوانين ، ففي القانون الخاص ، كالقانون المدنى ، يحتل التشريع مرتبة الصدارة بين مصادر القاعدة القانونية ، فالمادة (١) من القانون المدنى تنص على ، ما يلى

(تسرى النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها ، فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه حكم القاضي بمقتضى العرف ، فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية ، فإذا لم توجد فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة) .

اما القانون الادارى فان القضاء بما يقرره من مبادئ قانونية عامة في أحکامه له وضع خاص ، ونفصل الان القول بشان هذه المصادر فيما يلى .

(١) التشريع

يعتبر التشريع مصدرا هاما من مصادر القانون الادارى « ويراد بالتشريع في هذا المقام النصوص الالكتوبية التي تفرغ فيشكل قواعد عامة مجردة سواء نص عليها الدستور ، أو قررتها القوانين أو اللوائح التي تصدرها السلطة التنفيذية . وعلى نقيض القانون المدني وغيره من فروع القانون الخاص كالقانون التجارى ، فإن النصوص الادارية لا تضمها مجموعة واحدة تنظم مختلف مسائل القانون الادارى وموضوعاته المشتبعة ، بل هي موزعة بين الدستور والمعدد من التشريعات المختلفة فالدستور يتضمن دائما بعض القواعد التي تتناول نشاط الادارة ، وحدودها منها القواعد المتعلقة بأسس الادارة المحلية وسلطة رئيس الجمهورية في اصدار لوائح الضبط واللوائح الازمة لتنفيذ القوانين ، وتنظيم المرافق العامة وتحديد قواعد ادارتها ، وسلطته في اصدار لوائح الضرورة التي تتسع معها سلطة الادارة لمواجهة الأزمات القومية ، واللوائح التفويضية التي يسنها رئيس الجمهورية بناء على قانون تفويضي يصدره البرلمان ويحدد فيه موضوع التفويض ومدته والاسس التي يقوم عليها وينظم الدستور عادة القواعد المتعلقة بمنح الادارة الالتزام بادارة مرفق عام او احتكار مورد من موارد الثروة القومية ، ويبين الدستور كذلك القواعد الاساسية للحقوق والحريات العامة وينعى الادارة من تنظيمها على وجه يهددها او يعرقل ممارسة الافراد لها وقد يحدد الدستور أيضا النطاق المخصص لكل من القانون والائحة على

وجه يجعل البرلمان متفوقا على السلطة التنفيذية في علاقتها ببعضها ولامفر عندئذ من خصوص اللوائح التي تصدرها السلطة التنفيذية للقانون وسيرها في رحابه وفلكه وقد يتوجه الدستور إلى تقوية السلطة التنفيذية ووضعها على قدم المساواة مع البرلمان فيحدد للبرلمان موضوعات قليلة يقتصرها عليه ويمنعه من التدخل في سواها أما المسائل الأخرى التي يختص بها البرلمان فيخلع عليها طبيعة لائحة لشرع السلطة التنفيذية فيها منفردة دون مزاحمة من البرلمان .

هذا عن الدستور .. وفيما يتعلق بالقوانين التي يصدرها البرلمان فإنها كثيراً ما تنصب على موضوعات ادارية بقصد تنظيمها وتحديدها ، منها ما هو وارد في القانون المدني كالقواعد المتعلقة بالأموال العامة التي وردت في المادتين ٨٧ و ٨٨ منه وتلك التي تتعلق بالشخصية الاعتبارية (المادتين ٥٢ و ٥٣ منه) ومنها ما ورد في تشريعات مستقلة مثل قواعد نزع الملكية للمنفعة العامة ، كقانون العمد والشيخ ، وقانون الادارة المحلية ، والقانون الخاص بالالتزامات المرافق العامة ، وقانون العاملين المدنيين في الدولة .

اما بالنسبة للوائح الادارة فان منها ما ينظم عمل المرافق العامة مثل مرفق التعليم ومرفق الصحة ومرفق التموين .. وقد تزايد عدد هذه اللوائح تبعاً لتنوع نشاط الادارة وتعقد وظائفها وتدخلها في الميادين الاجتماعية والاقتصادية التي انفتحت آفاقها نتيجة لاتجاه الدول الى اعادة توزيع ثروتها القومية بين المواطنين وأخذها بالخطيط الاقتصادي لتنمية مواردها .



(٢) العرف

يعتبر العرف مصدرا غير مكتوب للقانون الاداري ويراد بالعرف (بمعناه العام) اطراد سلوك الأفراد على وجه معين بخصوص مسألة بذاتها مع قيام الاعتقاد لديهم بأن ما درجوا على اتباعه أصبح أمرا ملزما لهم . وعلى ذلك يتكون العرف من عنصرين : (عنصر مادي) وقوامه ما درج الأفراد على اتباعه في مسألة معينة (عنصر معنوي) وهو اعتقاد الأفراد أن قاعدة السلوك التي ذرجوها عليها ملزمة لهم : والقوة الالزامية للعرف تجعله بمثابة قاعدة قانونية لا يجوز التخلل منها .

وإذا كان العرف بوجه عام هو سلوك مطرد يتواتر الأفراد على اتباعه فيما بينهم ، مع الاعتقاد بضرورة الالتزام به في علاقاتهم المتبادلة ، فإن العرف الاداري يعبر عن الأوضاع التي درجت الادارة على اتباعها في مزاولة نشاط معين بحيث تصبح الادارة والمعاملون معها ملتزمون باحترام الأوضاع المتولدة عن ذلك السلوك وعلى ذلك اذا اطrod سلوك الادارة في مسألة محددة على وجه معين ، فان القاعدة التي تتولد عن هذا السلوك تصبح ملزمة لها ويظل التزامها بهذه القاعدة قائما الى ان تلغى بتشريع او لائحة او تعديل بعرف مخالف ، ويستفاد مما تقدم ان العرف يأتي في مرتبة تالية للتشريع ، وقد اتجه القضاء الاداري الى اعتبار العرف مصدرا من مصادر القانون الاداري وأنه مكمل للتشريع يسد ما به من نقص أو قصور ، ولا يجوز للعرف أن يعلو على التشريع أو يعارض أحکامه أو يخالفها على أى وجه لأن جميع قواعد القانون الادارى قواعد أمراء لا يخرج عليها ، وفي هذا الشأن تقول المحكمة الادارية العليا :

« ان اطراد العمل على مخالفة القانون بفرض حدوثه ، لا يسبغ الشرعية على هذه المخالفة بل تظل رغم ذلك انحرافا يجب تقويمه .. واز كانت النصوص الادارية جميعها قواعد أمراء فإنه لا يساغ أن ينشأ عرف على خلافها ، والقول بغير ذلك يجعل اطراد الاعمال في مجال

الوظيفة العامة عرفا يحول دون مجازاة من ارتسل بكتبه وهو أمر غير مقبول (١) .

ويندرج تحت الشرط السابق أن العرف الناشئ عن فهم خاطئه للقانون ، لا يجوز التعويل عليه .

أما إذا استوفى العرف مقوماته القانونية ، فإن خروج الادارة عليه في تصرفاتها يكون مثل خروجها على القانون ، ويكون التصرف منها في الحالتين باطلًا ، ذلك لأن عيب مخالفة القانون ليس مقصورا على مخالفة الادارة لنص في قانون أو لائحة بل هو يصدق على مخالفة كل قاعدة جرت عليها الادارة واتخذتها شرعة لها ومنهاجا (٢) .

وإذا كان العرف من المصادر الرسمية للقانون ، الا أن دوره الان منكمش وضئيل ، بل ان كثرة النصوص التشريعية تكاد أن تلغى احتمالات تكوينه .

(٣) القضاء

يعتبر القضاء الاداري أهم مصادر القانون الاداري فنشأة هذا القانون وتقويته ترجع إلى عمل القضاء . ولهذا قيل دائمًا ويحق أنه قانون قضائي ، وهذا المركز الممتاز الذي يحتله القضاء الاداري بين مصادر القانون الاداري يقابل المركز الممتاز الذي يحتله التشريع بين مصادر القانون المدني ، فالقضاء الاداري لا يقتصر على تفسير النصوص القانونية كما يفعل القضاء المدني ، بل يلغا هذا الفضاء إلى انشاء القواعد تشريعى سواء ورد هذا النص في قانون أو لائحة ؟ والواقع أن الدور الذي يلعبه القضاء الاداري في بناء القانون الاداري ذو شقين :

(١) الطعون أرقام ١ ، ١٥ ، ١٥١٨ ، ١٥١٩ لسنة ٧ ق جلسة ١٩٦٥/٥/٨

(٢) مجموعة المبادئ التي قررتها المحكمة الادارية العليا - السنة الخامسة بند ٦٣ ص ٣٧٠ جلسة ١٩٦١/٣/٢٦

(١) تأويل النصوص القانونية وتفسيرها لاستنباط حكم قانوني للنزاع المعروض وقد يكون التفسير بتكلمة النص في التشريع أو مواجهة موضوع يلابسه ، فمن الصعوبة بمكان أن يتربى المشرع سلفا بكل المشاكل التي يمكن أن يسفر عنها تطبيق التشريع في المستقبل ، ولا أن يضع قواعد محكمة تحيط بكل التفاصيل ولا مفر عنده من تدخل القضاء في جميع الحالات التي لا يحكمها نص قانوني بتقرير الحلول الملائمة لها مستلهمها في ذلك حكمة التشريع وروحه وأهدافه . والحرية التي يتمتع بها القضاء الادارى في تفسير النصوص القانونية أوسع من دور القضاء في مجالات القانون الخاص ، لأن القضاء الادارى يعتمد كثيرا بالاعتبارات العملية التي يستلزمها حسن مباشرة الادارة لنشاطها . أما القضاء العادى فان الاعتبارات القانونية الصرفة لها المقام الاول فى اجتهاداته وتقريراته ومن ناحية أخرى فان الاستقرار الذى تتمتع به قواعد القانون الخاص يجعل مرونة القضاء العادى بشأنها محدودة للغاية ، أما القانون الادارى فان حداثة نشاته نسبيا جعلته صالحًا للتطور المستمر .

(٢) وتفسير القضاء الادارى للنصوص التشريعية لا يمثل الا جانبًا من جوانب تدخله في بناء القانون الادارى . فعندما تخلو واقعة النزاع من نص قانوني يحكمها فإن القضاء الادارى يلعب دورا انشائيا في ابتداع القواعد القانونية وخلقها ، فهو يسجلها في احكامه ويطبقها على ما يظهر في المستقبل من ائزة مماثلة تتحدد في ظروفها وملابساتها . وهذا الدور الذي يتولاه القضاء الادارى هو الذي أضفى على الاحكام القضائية الادارية أهمية بالغة لأنها تقوم بدور شبيه بدور المشرع في ابتكار الحلول القانونية . والمفارق الوحيد هو أن المشرع يضع القواعد القانونية مسبقا لحكم روابط الأفراد وليطبقها المحاكم على ما يعرض عليها من اقضية ، في حين يصوغ القضاء الادارى الحلول القانونية بمناسبة نزاع يعرض عليه ويقصد حسمه . ومن هذه الوجهة أيضا تختلف سلطة القضاء الادارى عن سلطة القضاء العادى . فإذا نظرنا إلى القانون المدني مثلا - وهو فرع من فروع القانون الخاص - لوجدنا أن المشرع يحيط بالمبادئ الأساسية لهذا القانون والنظريات المختلفة التي يقوم عليها . فقد تولى القانون المدني بيان النظريات العامة للالتزام سواء من حيث مصادره (وهي العقد والعمل غير المشروع والاثراء بلا سبب ،

ونص القانون) أو من حيث أوصافه (كالشرط والأجل) كما بين هذا القانون اثار الالتزام ، وانتقاله ، وانقضاءه ، واتباعه ، وازاء هذا التفصيل والتحديد تتصالى الى حد كبير سلطة القضاء العادى فى الابداع والابتكار ويستطيع هذا القضاء رد مشاكل القانون الخاص فى غالبيتها الى هذه المبادئ العامة ، وعلى ضوء هذه المبادئ يمكن الوصول الى حلول جزئية فى حالات النقص فى التشريع او الغموض فيه ، بل ان القانون المدنى وضع احكاما تفصيلية فى المسائل الجزئية التى تدخل فى مجاله ، وهى احكام لا محل لها للاجتهاد الا فى أضيق الحدود حتى فى هذه الحدود الضيقة ، فان الاجتهد القضائى يظل مستمدما من احكام النظرية العامة ودائرا فى فلكها .

اما فى مجال القانون الادارى ، فان النصوص التشريعية مع كثرتها لا تتعرض لنظريات عامة فى القانون الادارى ولا ترتد احكامها الى اصول محددة ، ولا تحيط بكثير من المسائل التفصيلية . وبالتالي تظهر سلطة القضاء الادارى فى الابداع والتamicil وهى سلطة استطاع معها هذا القضاء ان يشيد الكثير من مبادئ القانون الادارى ونظرياته الأساسية كنظرية الظروف الطارئة ، ونظرية القرارات الادارية ونظرية المسؤولية الادارية ونظرية اسامة استعمال السلطة ، ونظرية العقود الادارية ونظرية الدومين العام .

(٤) الفقه

لا يعتبر الفقه من مصادر القانون الادارى بالمعنى الفنى للكلمة المصادر ذلك ان الفقه وان كان يتولى شرح النصوص القانونية لبيان مضمونها وأوجه النقص او القصور فيها الا انه لا اختصاص للفقه فى انشاء القواعد القانونية وخلقها ، ولا فى تفسيرها تفسيرا ملزما وذلك على خلاف الامر بالنسبة للقضاء الادارى الذى يتولى ، وكما اوضحنا ، ابتداع الحلول المناسبة لقضية الادارة وذلك فى جميع الحالات التى لا يحكمها نص قانونى .

على أن الفقه : وان كان غير مختص بوضع القواعد القانونية الا ان دوره في التمهيد لها دور فعال ، ذلك ان اجتهادات الفقهاء في تجلية

النصوص القائمة مما يشوبها من غموض ومحاولة التوفيق بين النصوص المتعارضة ، وتغطية القصور في التشريع عن طريق بيان الحلول التي يمكن أن يأخذ بها القاضي عند مواجهته للمشاكل التي قد تترتب على تطبيقه ، كل ذلك من شأنه أن يضع أمام القضاء الاداري حلولا قد ترقى إلى مرتبة القاعدة القانونية اذا استقر القضاء على الأخذ بها ، بل ان المشرع قد يبتغي بعض هذه الحلول في شكل نصوص قانونية ملزمة .

كذلك فان للفقه دورا آخر لا يقل خطرا وأهمية عن الدور السابق ، ذلك أن الحلول التي تقررها الأحكام القضائية هي في الواقع حلول فردية أو جزئية تصدر في خصومات متعددة ومتفرقة وقد يبدو لأول وهلة ان الرابطة بين هذه الحلول الجزئية منعدمة ، ولكن الفقيه اذ يتعمق في دراسة هذه الأحكام فإنه قد يهتدى الى الأصل العام الذي يجمع بينها ، او الى المبدأ العام الذي تتفرع عنه هذه الحلول ، ومهمة التأصيل هذه عظيمة الخطير في بناء القانون الاداري وتطوирه ، لأنها تمكّن من ارساء قواعده .



المعايير الفقهية المختلفة لتحديد نطاق القانون الاداري

١ - معيار السلطة العامة

اذا نظرنا الى الادارة لمعرفة وضعها من حيث الاعمال التي تنطوي
بها ، والهدف المقصود منها ، والوسائل التي تنتهجها في العمل لبلوغ
اغراضها ، لوجدنا ان دورها في هذه المجالات جميعها يختلف بصفة
جوهرية عن دور الافراد عند مباشرتهم لنشاطاتهم الخاص . فاعمال
الادارة من حيث موضوعها ضخمة ومتشعبه وهي تزداد تعقيدا واتساعا
على مر الزمن تبعا لتعقد مهام الدولة وتتنوع وظائفها وعندما تباشر
الادارا نشاطها او تنطوي عليه فانها تتغيا بلوغ غاية محددة هي تحقيق
المنفعة العامة ، فهذه الغاية تسود كل تصرفاتها وتجمعها فإذا صدر عنها
عمل او قرار بناء على يواضع شخصية فان تصرفها يكون مشوبا بعيب
تجاوز السلطة .

وحين تمارس الادارة نشاطها المتشابك وتنطوي على وظائفها
المتشعبه بقصد اشباع الحاجات العامة ، فان مركزها القانوني لا يكون
معادلا لمركز الافراد ، ولا تكون ارادتها مساوية لارادتهم ، ولا تلجأ عادة
إلى الملاوف من وسائل الافراد ، بل تأخذ الادارة بقدر من السلطة العامة
يحقق هدفها ويضمن تنفيذ ارادتها جبرا على الافراد ، ومباسرة الادارة
لهذه السلطة العامة لا يفيده اعفاءها من الخضوع للقانون ولا يجعل
تصرفاتها معصومة من الرقابة القضائية او المسئولية السياسية ، فوسائل
السلطة العامة وامتيازاتها لا تعتبر غاية في ذاتها ، بل هي أسلوب محدد
بلوغ غاية مشروعه هي تحقيق المنفعة العامة ، ومجاوزة الادارة لهذه
الغاية او انحرافها عنها ، يجعل تصرفاتها غير مشروعه لانطوابها على
تسخير وسيلة استثنائية في غير الاغراض المقصودة منها .

ولا تتمخض فكرة السلطة العامة عن امتيازات للادارة فقط ، بل تظهر فكرة السلطة العامة أيضا في شكل قيود على تصرفاتها ، ففي العقود الادارية تتقيد الادارة في ابرامها باجراءات محددة لا تستطيع أن تحيد عنها ، ولكن تكون لها بصدق تنفيذ هذه العقود - امتيازات استثنائية ليس لها مقابل في القانون الخاص فالادارة لها سلطة التوجيه على تنفيذ هذه العقود ، وتغيير شروطها واضافة شروط جديدة إليها وفقا لما نراه أكثر اتفاقا مع الصالح العام بشرط الا يصل التعديل إلى مسخ العقد كليه ويشترط أن يكون للمتعاقد معها حق في التعويض اذا اختلف التوازن المالي للعقد ، وبالنسبة للغرامات المنصوص عليها في هذه العقود يجوز لجهة الادارة أن توقعها من تلقاء نفسها دون حاجة إلى حدود حكم بها ، ولها أن تستنزل قيمتها من المبالغ التي تكون مستحقة للمتعاقد معها دون أن تلتزم الادارة بائيات حصول الضرر ، كما لا يقبل ابتداء من المتعاقد اثبات عدم حصوله ، وهذه الوسائل الاستثنائية تعد تعبيرا عن فكرة السلطة العامة وترجمة لها .

وفي نطاق القرارات الادارية تتقيد الادارة عند اصدارها بقواعد الشكل والاختصاص وبراعة احكام القوانين واللوائح ، فإذا اتبعت الادارة الاجراءات الشكلية المطلوبة ، وصدرت قراراتها عن جهة الاختصاص المحددة قاتونا ، واقامتها على سبب مشروع مستهدفة بها غاية سليمة ومبررة ، فان قراراتها تكون واجبة الاحترام وتعتبر سلطة التنفيذ المباشر من نتائجها ، وهي امتياز لجهة الادارة يرتد الى فكرة السلطة العامة ويخولها تنفيذ ارادتها جبرا على الافراد ونجد أمثلة عديدة لفكرة السلطة العامة - بامتيازاتها وقيودها في جنبات القانون الاداري كامتياز الادارة في مواجهة العاملين معها في نشاطها اذ تقوم علاقتها بهم على أساس لائحي تنظيمي وليس على أساس تعاقدي وكامتياز الادارة أمام القضاء ، اذ لا يجوز ان يصدر اليها القضاء أمرا بعمل او ان ينهى عنها وعنها وفي نطاق القيود المتصلة بفكرة السلطة العامة لا يجوز لجهة الادارة أن تتصرف في أموالها العامة الا بعد اتباع اجراءات محددة تنتهي بها تخصيص هذه الاموال للمنفعة العامة التي رصدت لها . وفي ابرام العقود الادارية يتحتم على الادارة اتباع الاجراءات المنصوص عليها في

أحكام المناقصات والمزايدات ليتسنى لها اختيار أفضل العطاءات وأقدر الأشخاص على تنفيذ العقد بكفاءة وأمانة ونزاهة .

و فكرة السلطة العامة - بما ترتبه لجهة الادارة من امتيازات وحقوق وما تفرضه عليها من قيود - تعتبر عصب القانون الادارى ، فهى التي تميزه عن غيره من فروع القانون الخاص وتعتبر أساساً لاحكامه التي تخرج عن الشريعة العامة لقواعد القانون الخاص . ولهذا كله يرجع بعض الفقهاء مبادئ القانون الادارى وقواعدـه الى فكرة السلطة العامة بعد تحليلها من جديد والنظر اليها في صورة منقحة لا تجعلها مقصورة على حقوق الادارة وامتيازاتها بل تشمل أيضاً ما تخضع له الادارة من قيود على تصرفاتها ، بهذه الحقوق والقيود لا تجد أساساً الا في فكرة السلطة العامة باعتبارها المعيار المميز للقانون الادارى .

النقد الموجه الى هذا المعيار :

ان معيار السلطة العامة وان كان يبدو سهلاً واضحاً ، كما ان له ما يبرره لصعوبة خضوع نشاط الدولة وأعمالها التي تظهر فيها بطبعها الامر لاختصاص القضاء العادى وقواعد القانون الخاص ، الا ان هذا المعيار قد وجهت اليه الانتقادات الآتية :

(أ) انه معيار صعب التطبيق من الناحية العملية ، لأن من المتعذر غالباً اقامـة فاصل دقيق بين أعمال السلطة العامة وأعمال الادارة المالية أو المدنية ، بل هما في الاعم الأغلب متداخلان .

(ب) ان أعمال السلطة هي أعمال ارادية ، وعلى ذلك فان مسؤولية السلطة التنفيذية عن خطئها ستظل دائمة وفي جميع الاحوال خاضعة لقواعد القانون الخاص ولاختصاص القضاء العادى ولأن جميع الاعمال المادية التي تصدر عن الدولة تعتبر - وفقاً لحكم هذا المعيار - خارجة عن اختصاص القضاء الادارى وقواعد القانون الادارى .

(ج) أن مظاهر السلطة العامة - وفقاً لحكم هذا المعيار - مقصورة على اصدار الأوامر والتواهي في حين تتدخل الدولة بأسلوب القانون العام عن غير هذا الطريق كما هو الأمر في العقود الإدارية التي تضمنها الادارة شروطاً استثنائية غير مألوفة في نطاق القانون الخاص والتدخل عن طريق هذه الشروط الاستثنائية ، مظاهر من مظاهر السلطة العامة ، وان لم يتضمن عن أوامر مباشرة .



٢ - معيار المرفق العام

ازاء الانتقادات التي وجهت لمعايير السلطة العامة ، فقد نادى البعض بأن السلطة العامة ، ليست هدفاً في ذاتها ، ولكن الغاية من وجود الدولة هي التدخل بسلطتها لأشباع الحاجات العامة وذلك عن طريق المشروعات التي تقييمها هي أو غيرها من الأشخاص العامة .

وهذه المشروعات هي المرافق العامة التي ازدادت أهميتها وتنوعت أغراضها وامتدت وبالتالي إلى التعليم والخدمات الاجتماعية والنقل والغاز والكهرباء وغيرها .

وعلى ذلك فقد ظهر المرفق العام - في أول الأمر - باعتباره وسيلة لتحقيق تدخل الدولة وتنظيم نشاطها ، واقتصر مدلول المرفق العام - في البداية - على كل مشروع تتوافر في شأنه العناصر الآتية مجتمعة :

١ - أن تكون بقصد مشروع ، أي مجموعة من العناصر المادية والبشرية .

٢ - أن تكون الدولة أو غيرها من الأشخاص المعنوية العامة هي التي تتولى إدارة هذا المشروع ، وعلى ذلك لا يندرج المشروع الفردي - الذي تمده الدولة بالتعاونة أو تخضعه لشرافتها - تحت المرافق العامة .

٣ - أن تكون الغاية من هذا المشروع هي اشباع حاجات عامة .

المرفق العام كمعيار لتحديد القانون الواجب التطبيق ولتوزيع الاختصاص :

الا أن دور المرفق العام ، لم يقف عند حد النظر إليه كوسيلة تنظم بها الدولة نشاطها ، وتفرض بواسطته تدخلها لتحقيق أغراض متصلة بالصلحة العامة ، بل تعداده إلى دور آخر أكثر أهمية وخطورة ، فقد نادت محكمة التنازع في فرنسا بالمرفق العام كمعيار للتوزيع الاختصاص بين القضاء العادي والقضاء الإداري ، إذ قررت هذه المحكمة في ١٨٧٣/٢/٨

اختصاص القضاء الادارى بنظر دعوى التعويض التى يقييمها المضرور ضد الدولة متى ثبت أن المرفق العام هو مصدر الضرر ، كما قررت بان المسئولية عن تعويض هذا الضرر ، انما تحكمها قواعد القانون الادارى دون قواعد القانون الخاص .

وتتلخص وقائع هذا النزاع في أن طفلا يدعى بلانكو أصابته احدى العribات التي كانت تعمل بين بناءين تابعين لأحد مصانع الدخان ، وعندما اقام والد هذا الطفل دعواه بطلب التعويض عن هذا الضرر ، ثار الخلاف فيما اذا كان القضاء الادارى أو القضاء العادى هو المختص بنظر النزاع ، وقد فصلت محكمة التنازع في هذه المسألة وفقا لما تقدم .

ومنذ أن أصدرت محكمة التنازع حكمها المشار اليه « شاطرها مجلس الدولة الفرنسي الرأى » ، مقررا بدورة اختصاص القضاء الادارى بنظر الاعمال المتعلقة بالمرافق العامة . ومضيفا الى هذا المبدأ قيدا هاما مؤداه ، أنه اذا عدلت الادارة – عند ادارتها للمرفق – عن استعمال اساليب القانون العام ، واستعملت بدلا منها اساليب القانون الخاص المتكافئة مع ما يجري عليه الأفراد فى معاملاتهم الخاصة فإن الاختصاص ينعد في هذه الحالة للقضاء العادى . كما تطبق على المنازعة أحكام القانون الخاص .

القانون الادارى هو قانون المرافق العامة :

على أن بعض الفقهاء من أنصار نظرية المرفق العام (دوجي وجيز ويوتار) ذهبوا في تقدير أهمية المرافق العامة إلى حد القول بأن كل النظريات والمبادئ التي يقوم عليها القانون الاداري لا تفسرها سوى نظرية المرافق العامة ، واليها ترد قواعده فالمركز التنظيمي الذي يخضع له الموظفون العموميون ، وقابليته للتتعديل في كل وقت . تبرره الاحتياجات المتطورة للمرافق التي يعملون بها وضرورة انتظامها كما أن هذا الاعتبار هو الذي يمنع ترتيب حقوق ارتفاق على المرافق العامة . كذلك فان القواعد الاستثنائية التي تتمتع بها الأموال العامة وأهمها عدم جواز التصرف فيها أو تملكها بالتقادم . لا يفسرها سوى كون هذه الأموال مخصصة لمنفعة عامة ، أي لإشباع حاجات جماعية ومن ناحية

أخرى فان الأحكام التي تتفق بها العقود الادارية مردها الى الرابطة الوثيقة بين هذه العقود والمرافق العامة التي أبرمت لصالحها ولضمان انتظامها .

نقد نظرية المرفق العام :

وقد وجهت الى نظرية المرفق العام الانتقادات الآتية :

(ا) أن مدلول المرافق العامة لم يعد يتمتع بنفس الوضوح والتحديد الذي سهل الاعتماد عليها في أول الأمر كمعيار محدد لجذب القانون الاداري ، فقد كان التعريف بالمرفق العام قائما في أول الأمر على أساس عنصرين ، أولهما العنصر المادي ويتمثل في وجود مشروع - أي نشاط غايته إشباع حاجات عامة . ثانيهما العنصر العضوي ويتمثل في أن الدولة أو أحد الأشخاص المعنوية العامة هي التي تدير هذا المشروع .

وهذا العنصر العضوي هو الذي أضفى على المرافق العامة الوضوح الذي يلزمها لأنه استبعد من نطاقها كل المشروعات التي لا تديرها الدولة ولو قصد بها إشباع حاجات عامة ، غير أن القضاء الاداري في تطوره الراهن ، لم يلتزم بهذا المدلول دائما ، فأقر بوجود مرافق عامة لا يتوافر بالنسبة إليها العنصر العضوي كما هو الأمر بالنسبة إلى المرافق العامة النقابية أو المهنية ، بل إن القضاء الاداري غالى في الاعتداد بالعنصر المادي كمعيار لتحديد المرافق العامة ، وقرر بأن صفة المرفق العام يمكن أن تثبت في بعض الحالات التي يكون فيها المشروع الخاص قائما بعمل وثيق الصلة بالمنفعة العامة ومرتبط بها ارتباطا مباشرا .

وازاء هذا التطور الذي أتت إليه المرافق العامة . فقد تميّعت حدودها ، وزال وضوحاها الأول ، وذهب آراء في الفقه إلى أنه لم يعد من الممكن إقامة اختصاص القضاء الاداري عليها وربطه بها .

(ب) بل أنه حتى بالنسبة إلى الفقهاء الذين يسلمون بأهمية

المرافق العامة » ودورها في بناء قواعد القانون الادارى الا انهم يقررونـ
بان من الصعب الاعتماد عليها كمعيار قاطع يستوعب كل ما يدخل فى
نطاق القانون الادارى من مسائل وذلك لما يأتى :

١ - أن المرافق التجارية والصناعية التى تزايد عددها عقب
الحرب العالمية الثانية والتى أدت حركة التأمين الى انشاء غالبيتها ،
لا تخضع لقواعد القانون الادارى اذ تعمل هذه المرافق عادة على النهوض
بالأغراض المقصودة منها بغير اللجوء الى امتيازات السلطة العامة
ووفقا للشروط والأوضاع التى يدير بها الأفراد المشروع الخاص » بمراعاة
الأساليب التجارية والصناعية ، وقد أدى ذلك بالقضاء الى تقرير عدم
اختصاصه - في الأصل - بنظر المنازعات المتصلة بأداء هذه المرافق
لوظيفتها وبوجه خاص فى مجال علاقة هذه المرافق بالمتغرين من
خدماتها .

٢ - وحتى بالنسبة الى المرافق الادارية البحتة كمرفق التعليم «
فان القضاء الادارى لم يطبق قواعد القانون الادارى على جميع جوانب
نشاطها ، الا حيث تتبع فى ادارتها وسائل القانون العام ، أما حين
تعديل الادارة بارادتها عن استعمال وسائل هذا القانون فى بعض جوانب
نشاطها » كما لو ابرمت عقودا تلتزم فيها شروط القانون الخاص وأوضاعه ،
فان قواعد القانون الخاص - لا الادارى - هى التى تطبق على هذه
العقود ، كما ان القضاء العادى هو الذى يختص بنظرها وذلك بالرغم
من تعلقها بمrfق عام .

(ج) وأخيرا يقول جانب من الفقهاء بأن بعض قواعد القانون
الادارى « وان كان القضاء قد فسرها بالاستناد الى نظرية المرافق العامة
(قابلية الأوضاع الوظيفية للتعديل والتبديل وفقا لاحتياجات المرافق
العامة التى يعمل بها الموظفون العامون) الا أن احكام القضاء تقطع
بان معيار المرفق العام ليس هو الاساس الوحيد الذى ترد اليه كل نظريات
القانون الادارى ومبادئه . والدليل على ذلك أنه عندما تصدى القضاء
الادارى لوضع المعيار الفاصل بين العقود الادارية الخاصة للقانون
الادارى وبين عقود الادارة المالية الخاصة للقانون الخاص » فان المعيار
القاطع فى هذا التمييز لم يكن هو اتصال هذه العقود بالمرافق العامة او

عدم اتصالها ، بل قام هذا المعيار على أساس التمييز بين العقود تبعاً للشروط التي تتضمنها : فحيث يتضمن العقد شروطاً غير مألوفة ولا مقابل لها في القانون الخاص فاننا نكون بصدده عقد اداري افصحت فيه الادارة عن نيتها في الأخذ باسلوب القانون العام ، أما حيث تنزل الادارة فيما تبرمه من عقود منزلة الأفراد بأن تضمن العقد الذي تبرمه شروطاً فيما نوع الشروط المألوفة في القانون الخاص ، فإن العقد يكون مدنياً .

على أن الانتقادات التي وجهت لنظرية المرفق العام لم تؤد إلى هدمها أو إلى اعتراض القضاء عنها بصفة نهائية ، فما زال مجلس الدولة يردد هذا المعيار في قضائه ، كذلك فإن الفقه بوجه عام ما زال على وفائه لتلك النظرية ، وإن كان قد أقر بأن من أنواع النشاط المرفقى ما يخضع للقانون الخاص .



المبادئ المتعلقة بكيفية توزيع الاختصاصات الادارية

بين أجهزة الدولة المختلفة

لا تسير الحكومات في ظلّها الادارية على نسق واحد ، فبينما تتجه بعض الدول إلى الأخذ بنظام المركزية بمعنى قيام جهاز حكومي موحد يتولى كافة الاختصاصات الادارية . ثری أن بعض الدول تأخذ بنظام الامرکزية بمعنى أن توزيع اختصاصات الادارة بين جهاز الحكومة الرئيسي وهو الوزارة عادة ، وبين أجهزة أخرى تتمتع بالاستقلال إلى حدود تختلف باختلاف الأنظمة . وهذا الاتجاه الأخير هو السائد في الادارة الحديثة .

ويقتضي الحديث عن المبادئ التي تحكم توزيع الاختصاصات بين أجهزة الادارة ، أن نعرض لما يأتى :

١ - بيان الوهیع القانونی للدولة باعتبارها شخصا معنويا من أشخاص القانون العام ، والوھیع القانونی للتقسيمات الادارية في الدولة وما إذا كانت تعتبر فروعا لشخص واحد هو الدولة أو تتمتع كلها أو بعضها بالشخصية المعنوية أيضا .

وهذا يستدعي الحديث عن الشخصية المعنوية بصفة عامة ، وعلى أشخاص القانون العام بعد ذلك ،

٢ - المركزية الادارية .

٣ - الامرکزية الادارية .

٤ - عدم التركيز الاداري .



١ - نظرية الشخصية المعنوية

الشخص في نظر القانون ، هو كل كائن تتوافر فيه الصلاحية لوجوب الحقوق له أو عليه .

والأشخاص نوعان : اشخاص طبيعية ، واسخاص اعتبارية او معنوية .

الأشخاص الطبيعية :

اما الشخص الطبيعي فهو الانسان ، ووفقا لحكم المادة ٢٩ من القانون المدني تبدأ شخصية الانسان بتمام ولادته حيا وتنتهي بموته بل ان شخصية الانسان تثبت ايضا قبل الولادة كما هو الامر بالنسبة للحمل المستكن ، فإذا ولد الجنين حيا ثبتت له الشخصية القانونية الى وقت الحمل به .

الشخص المعنوي :

على أن الشخصية القانونية وان استواعت كل شخص طبيعي الا أنها غير مقصورة عليه ، اذ ليس من الضروري حتى يتمتع الكائن بالشخصية القانونية ، ان يتماثل في تكوينه ومقوماته مع الشخص الطبيعي ، بل من الممكن ان تثبت الشخصية القانونية لكائن من خلق الانسان - ولخدمته ، كما هو الامر في الشركات والجمعيات اذ تتمتع هذه المنظمات - شأنها في ذلك شأن الانسان - بوجود حقيقى يفرضه دورها فى الحياة الاجتماعية ، واذ يتدخل المشرع لاضفاء الشخصية القانونية عليها فان هذا الوجود الحقيقى ينقلب الى وجود قانوني . وعندئذ تكون بصفة شخص اعتبارى او معنوى اه كيانه المستقل عن الأفراد الأعضاء المكونين له ، وبالتالي له القدرة على ان يتمتع بالحقوق ويتحمل بالالتزامات .

وقد نشأت نظرية الشخصية المعنوية في أول الأمر في نطاق القانون الخاص وعندما تبين أن من الأعمال ما تقتصر عنها ملائقة الفرد

أو امكانياته المالية ولكن هذه الأعمال تكون أدعى إلى التحقيق لو تعاون الفرد مع غيره ومنضما إليه سواء بالجهد أو المال أو كلية معا ، وقد أخذ التعاون أشكالاً متعددة أهمها الجمعيات والشركات ، ووجدت الدولة أن منحها الشخصية المعنوية هو الذي يضمن مواصلتها لرسالتها على مر الأجيال المتعاقبة وبإمكانيات غير محدودة ، لأن هذه الشخصية هي التي تكفل استقلالها – باموالها وكل ما يتعلق بشئونها – عن الأفراد المكونين لها أو المنتفعين من خدماتها .

بعض الفروق الأساسية بين الشخص الطبيعي والشخص المعنوي :

١ - ان الشخصية القانونية ، وان ثبتت نك انسان ، ووفقاً لحكم المادة ٢٩ من القانون المدني بناء على واقعة مادية هي تمام ولادته حيا الا ان الاقرار بالشخصية المعنوية لهيئة او منظمة ما لا يكون الا بناء على تدخل من المشرع ، وبعد تقديره لمختلف الظروف المتصلة بتكونها والاغراض التي تتواхها .

٢ - ان الشخص المعنوي ، وان يتمتع بالشخصية القانونية كالشخص الطبيعي الا ان اختلافهما من حيث مقومات وعناصر تكوين كل منهما ، يقتضي الا تسد الى الشخص المعنوي ، الحقوق والالتزامات الملازمة لصفة الانسان .

وقد نصت على هذا الحكم المادة ٥٣ (١) من القانون المدني يقولها « يتمتع الشخص الاعتباري بجميع الحقوق الا ما كان ملزما منها لصفة الانسان الطبيعية وذلك في الحدود التي يقررها القانون » .

وهذا الحكم بدهى ، اذ لا يعقل ان يتمتع الشخص المعنوي بالتزامات وحقوق الاسرة ، ولا ان تسد اليه الحقوق المترتبة على القرابة ولو كانت حقوقاً مالية كالارث ولا ان يطلب منه اداء الخدمة الوطنية ، ولا ان يطلب مباشرة الحقوق السياسية او اعتناق عقيدة دينية .

٣ - الاصل في الشخص الطبيعي ، انه غير مقيد فيما يتمتع به من حقوق او يتحمل به من التزامات – بضرورة اتساقها مع غرض واحد بعينه او مجموعة من الاعتراض المحددة سلفاً بل ان كل الاغراض مباحة

(١٥ - نظم الحكم والادارة)

ومعروفة له دون حصر أو قيد بشرط أن تكون غير متعارضة مع حكم القانون ، والأمر على تقىض ذلك بالنسبة إلى الشخص المعنوى اذ يقيدها مبدأ « التخصص بعرض معين » ومؤدى هذا المبدأ أن كل شخص معنوى ملزم قانوناً بأن يوجه كل نشاطه في نطاق الغرض الذي أنشأه من أجله ، وأن يقصر جهوده عليه ، وعلة ذلك أن المشرع ما تدخل بتقرير الشخصية القانونية له إلا لمعاونته على ذلك الغرض الذي كان محل اعتباره عند إنشائه .

٤ - لكل شخص معنوى نائب يعبر عن إرادته ، ويقوم بتمثيله والعمل باسمه ولحسابه ، وقد نصت على: هذا الحكم المادة ٥٣ من القانون المدني ، أما الشخص الطبيعي ، فان يوسعه أن يباشر - أصلية هذا التعبير .

٥ - ان كل شخص طبيعي وإن انتهت بالوفاة شخصيته القانونية ، الا أن الشخص المعنوى يزول وجوده القانوني لأسباب أخرى متعددة منها (أ) انتهاء الأجل المحدد له في سند إنشائه أو نظامه (ب) استنفاذ الغرض الذي وجد من أجله (ج) بالحل الاختياري ويقع ذلك عادة بإجماع أعضائه أو بقرار من غالبيتهم ووفقاً للأوضاع المبينة بنظامه (د) وقد يكون الحل اجبارياً بمقتضى النظام العام والأداب (هـ) وقد يكون انقضاء الشخص المعنوى بأدماجه ضمن هيئة أخرى مماثلة له في الفرض .



أنواع الأشخاص المعنوية

تنقسم الأشخاص المعنوية إلى نوعين :

١ - أشخاص معنوية خاصة ، من أهمها الشركات والجمعيات والمؤسسات الخاصة . وهذه تخضع جميعها - في الأصل . لقواعد القانون الخاص . وبالتالي لا تعتبر أموالها أموالاً عامة ، ولا يمنحها الشرع عادة امتيازات السلطة العامة إلا لمبررات جوهرية ، كما هو الأمر في أنواع بذاتها من الجمعيات ترى الدولة معاملتها معاملة خاصة رعاية لأغراضها . كذلك فإن العاملين لدى تلك الأشخاص لا يعتبرون من الموظفين العاملين . بل يخضعون لقانون عقد العمل .

٢ - أشخاص معنوية عامة - وهى التي تتناولها بالدراسة - وأهمها الدولة والمحافظات والمدن والقرى . والأصل في هذه الأشخاص أنها تخضع لقواعد القانون العام ، وتتمتع بامتيازاته بدرجات تتفاوت فيما بينها ، فالدولة لها أعلى الحقوق وهي تبادرها على امتداد اقليمها كله . كما أنها تستمد من سعادتها عليه ، رقابتها على جميع الأشخاص المعنوية عامة أو خاصة .



١ - أنواع الأشخاص المعنوية العامة

(الدولة وفروعها)

نصت المادة ٥٢ من القانون المدني على ما يلى :

الأشخاص الاعتبارية (المعنوية) هى :

- ١ - « الدولة وكذلك المديريات (المحافظات) والمدن والقرى بالشروط التي يحددها القانون . « والادارات والمصالح وغيرها من المنشآت العامة التي يمنحها القانون شخصية اعتبارية » .

ويبيّن من هذا النص ، أن الأشخاص المعنوية العامة يمكن ردها إلى نوعين أساسيين هما :

١ - الأشخاص العامة الأقليمية وهي الدولة والمحافظات والمدن والقرى .

٢ - الأشخاص العامة المرفقية او المصلحية وهي التي غير عنها القانون المدني بقوله « الادارات والمصالح وغيرها من المنشآت العامة التي يمنحها القانون شخصية اعتبارية » .

أولاً - الأشخاص المعنوية العامة الأقليمية

هي الدولة والمحافظات والمدن والقرى .

ويرجع وصفها بالأقليمية إلى أن لكل منها دائرة اقليمية تباشر اختصاصها في مجالها ، ولا تتعداها وفي نطاق هذه الدائرة الاقليمية ، يتولى الشخص المعنوي - الذي أُسند إليه - أمرها - إدارة كل المرافق العامة القائمة فيها ، وانشاء ما يراه ضروريا منها للنهوض باحتياجاتها وعلى ذلك لا ينحصر اختصاص الأشخاص العامة الأقليمية في إدارة مرفق معين أو أنواع بذاته من المرافق العامة ، بل لها في الأصل أن تتضمن - وفي حدود النطاق الاقليمي لكل منها - بتنظيم وإدارة

المرافق العامة التي تكفل اشباع الاحتياجات العامة للمواطنين الموجودين داخل هذا النطاق .

(الدولة)

هي أهم الأشخاص المعنوية العامة ، وشخصيتها ركن من أركان وجودها . باقية أبداً بغض النظر عن أشكال الحكومات التي قد تتتعاقب عليها ، الا اذا أصابها الفناء بزوال عنصر من العناصر المكونة لها كاقليمها او شعبها . ومنها تتفرع كل الاشخاص العامة الاقليمية من محافظات ومراكز ومدن وأحياء وقرى ، وبالتالي فان للدولة أن تمارس كل اختصاصاتها على اقليمها عدا ما خص به المشرع المحافظات والمدن الأخرى من أعمال في دوائرها الاقليمية .

المحافظات والمراكز والمدن والأحياء والقرى

عبر التشريع الوضعي المصري عن المحافظات والمراكز والمدن والأحياء والقرى « بوحدات الحكم المحلي » لكل منها الشخصية الاعتبارية (م ١ من قانون الحكم المحلي الصادر بالقانون رقم ٤٣ لسنة ١٩٧٩ المعدل بالقانون رقم ٥٠ لسنة ١٩٨١) .

وعندما صدر قانون الادارة المحلية (القانون رقم ١٩٦٠/١٢٤) نص في مادته الأولى على أن « تقسم جمهورية مصر العربية - بقرار من رئيس الجمهورية - إلى وحدات ادارية هي المحافظات والمدن والقرى » ويكون لكل منها الشخصية المعنوية » وقد أضاف إليها القانون رقم ٥٢ لسنة ١٩٧٥ والقانون ٤٣ لسنة ١٩٧٩ المراكز والأحياء عدا ما ذكره من وحدات ادارية الى « وحدات الحكم المحلي » .

ويبيّن من الاطلاع على القانون ما يلى :

(١) أن القانون لم يقتصر على تقرير الشخصية المعنوية لكل من المحافظات والمراكز والمدن والأحياء والقرى ، بل حرص القانون على

بيان الجهة المختصة بتحديد النطاق الاقليمي لـ كل منها ، فقد نصت الفقرة الثانية من المادة الاولى من هذا القانون على أن يحدد نطاق المحافظات بقرار من رئيس الجمهورية ، ونطاق المراكز والمدن والاحياء والقرى بقرار من الوزير المختص بعد موافقة المجلس المحلي للمحافظة .

(ب) أن لكل وحدة أن تباشر « داخل الدوائر الاقليمية المحددة لها » كل الاعمال والمرافق ذات الطابع المحلي التي تعود بالنفع العام عليها ويشمل ذلك المرافق الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والثقافية والصحية ومرافق التنظيم والمياه والانارة والانشاء والتعهير والوسائل المحلية للنقل العام . ولها أن تنشئ وتدير « في دوائر اختصاصها بالذات أو بالواسطة » الاعمال والمؤسسات التي تراها كفيلة بتنفيذ اختصاصاتها .

(ج) ومع أن الأصل هو انفراد الوحدات الادارية بمبشرة الاعمال وإدارة المرافق العامة الواقعة في نطاق دوائرها الاقليمية ، الا أن هناك أنواعا من المرافق تديرها الدولة عادة وتنظمها ولو في نطاق المحافظات والمدن والقرى – أي أنها تديرها وتنظمها على الصعيد القومي ، وهذه هي المرافق القومية التي تهيمن عليها الدولة في جميع أجزاء اقليمها ، ومثالها مرفق القضاء والدفاع والبوليس .



ثانياً - الاشخاص المعنوية العامة «المرفقية» او المصلحية

أشارت الى هذا النوع من الاشخاص المادة ٥٢ من القانون المدني بقولها (.. الادارات والمصالح وغيرها من المنشآت العامة التي يمنحيها القانون شخصية اعتبارية (معنوية) .

وعلة وصف هذه الاشخاص بالمرفقية ، أن نشاطها قاصر على ادارة مرافق بذاته ، او عدد من المرافق المحدودة المتكاملة الغرض في الغالب اي ان اختصاصها نوعي او موضوعي وذلك على تقدير الامر بالنسبة الى الاشخاص العامة الاقليمية ، اذ القاعدة في اختصاصها انه مكاني .

وهذه الاشخاص العامة المرفقية هي التي اصطلح الان على تسميتها بالمؤسسات العامة ، والهيئات العامة ، والمساعدة هي ان لكل منها الشخصية المعنوية المستقلة ، مما يؤدي الى استقلالها بادارة المرافق الذي تقوم عليه .

وقد كانت الاشخاص المرفقية محدودة من قبل وقادرة على ادارة المرافق الادارية البحثة كمرافق التعليم الجامعى ، ولكنها امتدت الان الى مجال الاقتصاد بعد ان ازداد تدخل الدولة وواجهت مشاكل التنمية التي لا سبيل الى حلها الا بتوجيهه الاقتصاد واخضاعه لسيطرتها ، فوجدت الى جانب المرافق الادارية المرافق الاقتصادية (الصناعية والتجارية) وعهدت الدولة بادارة غالبيتها الى المؤسسات العامة والهيئات العامة وشركات القطاع العام ، ومع منحها قدرا غير قليل من الاستقلال المالي والاداري لتتحل من الاساليب الادارية او الحكومية ، ولتطبيق على هذه المرافق اساليب ادارة المشروع الخاص ، ولتنتهي لها وبالتالي فرصة اوسع لتحقيق اغراضها ، (راجع القانون رقم ٤٣ لسنة ١٩٧٩ وتعديلاته) .

ما يميزها عن الأشخاص العامة الأقلية

١ - الأصل أن اختصاص كل شخص مرفق قاصر على الأعمال المتعلقة بالمرفق العام الذي أنشئ من أجله ، ولا يجوز له بالتالي أن يتولى سواه ، ولا أن يزاول أعمالاً تتنافى مع الغرض الذي يتولاه المرفق ، فالجامعات المصرية لا يجوز لها أن تزاول غير التعليم الجامعي ، ولا أن تقبل وصايا أو تبرعات محملة بشرط تتعارض مع هذا الغرض ، أما الأشخاص الأقلية ، فإنها غير مقيدة إلا بالحدود المكانية لنطاقها الإقليمي ، ولها في داخل هذا النطاق أن تزاول كل الأعمال وتدير كل المرافق وأن تتغريا بكل منها غرضاً يختلف عن الآخر على أن يكون رائدها في النهاية اشباع الحاجات العامة بكل صورها وضروبها .

٢ - الأصل في المرافق التي تديرها الأشخاص الأقلية - عدا الدولة - أنها مرافق إقليمية أو محلية ، لوقوعها داخل النطاق الإقليمي لكل منها وتعلقها بالاحتياجات المحلية . أما الأشخاص المرفقة ، فإن منها (١) ما يتولى إدارة مرافق قومي ينسحب نشاطه إلى الأقاليم كلها ، كمرافق الإذاعة والتعليم الجامعي ، ولذلك استقر الفقه على القول بأن الجامعات المصرية لا تعود كونها من المؤسسات العامة القومية ، لأنها تباشر المسائل المتصلة بالتعليم الجامعي على امتداد الدولة كلها .

(١) وعلى ذلك فإن المرافق القومية قد تكون مداراة مباشرة بواسطة الدولة كمرافق الدفاع والقضاء ، وقد تعهد الدولة بداراً بعض المرافق العامة القومية إلى المؤسسات العامة القومية كمرافق التعليم الجامعي .

الاتجاهات المختلفة للتوزيع الاختصاصات

يرتبط موضوع التنظيم الادارى فى كل الدول باوضاعها السياسية والاجتماعية بل هو انعكاس دقيق لها ، فالدولة التى استقرت اوضاعها السياسية واستقام بناؤها الاجتماعى تميل عادة الى التوسع فى الاخذ بالاساليب الديموقراطية ، وتوزيع اعباء الوظيفة الادارية بالتالى بين الحكومة المركزية من ناحية ، وبين الهيئات المحلية من ناحية أخرى لما يؤدي اليه هذا التوزيع من مزايا عديدة أهمها تأكيد الاسلوب الديمocratic عن طريق إسهام الأفراد في إدارة المرافق العامة على المستوى المحلي . (وهذه هي اللامركزية الادارية) .

اما الدول التى لازالت فى بدء نشاتها ، فان الخدمات فيها لا تكون عادة قد بلغت ذلك القدر من التنوع والتعدد الذى بلغته فى الدول النامية بل ان ما يكون مطلوبا من هذه الخدمات يحتل أهمية مماثلة لواجب هذه الدول النامية فى العمل على دعم كيانها الداخلى والخارجي لمواجهة الأخطار التى تهدد وجودها ، ولذلك تميل أغلب هذه الدول الى دعم السلطة المركزية عن طريق قصر مظاهر الوظيفة الادارية عليها وحدها (وهذه هي المركزية الادارية) .

وعلى ذلك ، فان المركزية واللامركزية هما صور التنظيم الادارى فى الدول الحديثة ، وكل دولة مطالبة بأن تضع ظروفهما السياسية والاجتماعية موضع الاعتبار عند الأخذ بآيهما ، حتى يظل التنظيم الادارى فيها معبرا عن احتياجاتها الفعلية .



أولاً : المركبة الادارية

تقوم المركبة الادارية على الاسس الآتية :-

(ا) وحدة السلطة الادارية :

ترجع هذه الوحدة الى انفراد الحكومة المركزية ، وقيامها دون غيرها ب مباشرة كل الاعمال الداخلية في نطاق الوظيفة الادارية . ويتفرع عن ذلك أن السلطة المركزية وحدها هي التي تتولى - عن طريق ممثليها في العاصمة - ادارة كل المرافق القائمة في الدولة ، وعلى امتداد اقليمها بتمامه ، وسواء كانت تلك المرافق قومية او محلية .

ومع أن الحكومة المركزية وحدها قد توفرت بعض العاملين لديها ل مباشرة اعمال المرافق الاقليمية الا ان السلطة الادارية تظل بالرغم من ذلك موحدة ، اذ يظل هؤلاء العمال خاضعين لها خصوصاً مباشراً ، ومنها يتلقون الاوامر والتوجيهات المتعلقة بالعمل ، كما يكونون مسئولين أمامها عن حسن تنفيذها .

(ب) التبعية المتدرجة :

ويقصد بذلك أن موظفى الحكومة المركزية موزعون فيما يتعلق ب مباشرة اعمال وظائفهم على درجات متضادة بحيث يخضع كل موظف لمن يعلوه في الدرجة حتى تصل في النهاية الى الوزير الذي يخضع له كل العاملين في وزارته باعتباره الرئيس الأعلى لها .

(ج) السلطة الرئاسية :

وبناء على التبعية المشار اليها ، فإن الموظف الأقل درجة يكون في وضع يخضع فيه لمن يعلوه ، وهذه هي السلطة الرئاسية التي تتناول شخص المرءوس وأعماله ، اذ يملك الرئيس تكاليفه بالأعمال التي يراها ومراقبته في تنفيذها ، ومجازاته عن الاعمال فيها ، واجازة ما يراه صواباً منها ، وذلك كله ما لم يكن المشرع قد خول المرءوس سلطة الانفراد باصدار قرارات بذاتها ودون تعقيب من الرئيس .

وعلى ذلك ، فإن السلطة الرئاسية - في ظل المركزية الادارية -
تأهل مفترض قانونا الا اذا قيدها المشرع صراحة .

مزايا المركزية الادارية :

يرى أنصار المركزية أن لها مزايا عديدة أهمها :

(١) دعم هيبة الحكومة وثبتت سلطانها ونشر نفوذها وقويتها
داخل الحدود وخارجها ، وهو أمر بالغ الأهمية خصوصا في الدول
حديثة النشأة اذ تعد المركزية ظاهرة تلبس تكوينها .

(٢) يؤدي تولي الحكومة المركزية للمرافق العامة ، إلى أفاده
الموطنين من خدماتها دون تمييز ، كما يكفل تزويد هذه المرافق
بالمكانيات المالية والخبرات الفنية العالية المتاحة في العاصمة ، كذلك
فإنه يضمن توزيع الأعباء التي تتطلبها المرافق العامة على سكان الدولة
بطريقة عادلة ، ولو لم تتحقق أجزاء من إقليمها فائدة مباشرة .

(٣) توحيد النظم الادارية في الدولة ، أو على الأقل تكفل
التجانس بينها ، لأنها تنبثق جمیعا من مصدر واحد هو السلطة المركزية
ما يسهل على المواطنين والموظفين الإحاطة بتلك النظم وتنفيذها
 بدقة .

(٤) وأخيرا قيل بأنها تؤدي إلى الاقتصاد في النفقات التي غالبا
ما تصرف فيها الهيئات المحلية .

ثانياً : الالمركزية الادارية

وعلى نقيض المركبة الادارية التي تقوم على أساس حصر أعباء الوظيفة في يد جهة واحدة هي الحكومة المركزية ، فإن الالمركزية الادارية تقوم على أساس توزيع أعباء هذه الوظيفة بين الحكومة المركزية من ناحية ، وبين هيئات محلية ويحيط تفاصيل هذه الهيئات - في ممارستها لما أسد إليها من أعباء الوظيفة الادارية لنوع من رقابة الدولة هو (الوصاية الادارية) .

وهذه هيئات المحلية هي التي اصطلاح على تسميتها « بهيئات الحكم المحلي » .

أركان الالمركزية الادارية :

١ - وجود مصالح محلية : ترى الدولة أنها بلغت قدرًا من الأهمية يبرر إدارتها والشراف عليها بواسطة هيئات محلية تكون أكثر اتصالاً بها ، وأقدر على التعرف على المشاكل المتعلقة بها . فليس من المفيد ، ولا هو من الضروري . أن تتولى الدولة إدارة ذن المرافق حتى ما كان منها ذا طابع محلي كمرافق توزيع المياه والاضاءة ، بل من الأفضل دائمًا أن تناط إدارة هذه المرافق المحلية بهيئات تكون أعرف بها ، وأقدر على النهوض بمتطلباتها ، وحتى تتفرع الحكومة المركزية لما يواجهها من مشاكل على الصعيد القومي .

تحديد المصالح المحلية التي يعهد بها إلى هيئات المحلية ، عمل يتولاه المشرع ، وقد يتضمن الدستور توجيهات عامة للمشرع في هذه الخصوص . ومن قبيل ذلك ، ما نصت عليه المادة (١٥١) من الدستور السابق الصادر في ١٩٦٤/٣/٢٤ اذ يقول : « تختص هيئات المثلثة للوحدات الادارية » بكل ما يهم الوحدات التي تمثلها ، ولها أن تنشئ وتدبر المرافق والمشروعات الاقتصادية والاجتماعية والصحية « ذلك على الوجه المبين في القانون » وقد يحيل الدستور حالة كاملة على التشريع العادي في تحديد الاختصاصات (م ٢٦٣ من دستور سنة ١٩٧١) .

ويبيّن من ذلك أن القانون - أي المشرع الوضعي - هو الذي

يتولى بيان المصالح المحلية التي يعهد بها إلى هيئات الحكم المحلي فإذا ما حددتها المشرع ، امتنع على الحكومة المركزية الانتهاص منها . ووجب على هيئات الحكم المحلي أن تلتزم دائرة الاختصاص المحدد لها .

٤ - أن يعهد بالشراف على هذه المصالح المحلية إلى هيئات منتخبة :

وهذا الركن من أبرز خصائص اللامركزية الإدارية ، إذ لا يكفي لقيامها أن تكون بصفتها مصالح محلية ، بل يجب أن يتولى إدارتها والشراف عليها من يعينهم أمرها من أبناء الأقليم . ولما كان من المستحبيل أن يتولى كل أبناء الأقليم أعباء الادارة المباشرة للمرافق المحلية ، فإنهم ينبعون عنهم - وعن طريق الانتخاب - من يرون فيه الكفاية من أبناء الأقليم ، ومن ثم كان الانتخاب هو الطريقة الأساسية التي يتم عن طريقها تكوين المجالس الممثلة للهيئات المحلية .

ومع أن الدساتير المتعاقبة في مصر « وكذلك التشريعات ■ قد أجازت في الماضي للحكومة المركزية ، تعيين بعض أعضاء هذه المجالس لتزويدها بالخبرة الفنية التي يقتضيها النهوض بالمرافق المحلية ، إلا أن التعيين كان دائماً هو الاستثناء ■ وظل الانتخاب هو الأصل الواجب الاتباع ، واحتفظت هذه المجالس بالتالي بينائها الطبيعي المبنية عن متطلبات الحكم ، إذ ظلت الأغلبية العددية للعناصر المنتخبة ، وأخيراً استقر الوضع الدستوري والقانون على تشكيل المجالس المحلية كلها بالانتخاب (١٦٢ من دستور سنة ١٩٧١ ، وقانون ٥٢ لسنة ١٩٧٥ والقانون ٤٣ لسنة ١٩٧٩) .

٣ - استقلال الهيئات المحلية في ممارسة اختصاصاتها :

ومتى كان الأصل في هذا الأسلوب من التنظيم الإداري أنه يقوم في جوهره على أساس توزيع أعباء الوظيفة الإدارية بين الحكومة المركزية من ناحية ، والهيئات المحلية من ناحية أخرى ، فان من الطبيعي أن تستقل الهيئات المحلية بما تباشره من أعمال عهد بها إليها المشرع الوضعي .

الرقابة والوصاية الادارية :

على أن هذا الاستقلال . وان كفله المشرع للهيئات المحلية ، الا أنه لا يقطع الصلة تماما بينها وبين الحكومة المركزية ، ولا يمنع بالتالي من فرض الرقابة أو الوصاية الادارية ، وهي رقابة تختلف محدودها من دولة إلى أخرى ، ففي بعضها - كالململكة المتحدة - يتولى البرلمان والقضاء الرقابة على الهيئات المحلية ، أما البرلمان فقلما انتقص من استقلال الهيئات المحلية أو حد من حرياتها في العمل ، أما دور القضاء فمرتبط بطبيعة الحال بما يرفع اليه من الدعاوى . وقد أدى ذلك كله إلى تزايد درجة الاستقلال الذي تتحمط به الهيئات في مواجهة الحكومة المركزية . وتضليل دور الحكومة في الرقابة وبالتالي، ومع ذلك فقد تمكنت حكومة الململكة المتحدة من أن تفرض على الهيئات المحلية رقابة ذات شأن . وذلك عن طريق التقارير السنوية التي تقدمها للبرلمان عن أعمالها ، اذ يعتمد البرلمان على هذه التقارير في تقدير المسؤوليات التي يمنحها للهيئات المحلية لمعاونتها على النهوض بأعمالها ، فإذا كانت التقارير عن أعمالها غير مرضية حرمتها البرلمان من الاعانة أو خفضها .

اما في مصر ، فان الدور الفعال في الرقابة تتولاه الحكومة ، ورقابتها على الهيئات المحلية أبعد مدى ، وهي قد تكون رقابة سابقة ويقع ذلك بالنسبة لبعض الأعمال ، عندما ينص المشرع على وجوب الحصول على إذن سابق بشأنها قبل اتمامها وقد تكون الرقابة لاحقة .

اللامركزية وعدم التركيز الاداري

قد تلجأ الحكومة المركزية في سبيل التخفيف من أعبائها ، الى توسيع اختصاصات بعض موظفيها في العاصمة او ممثليها في الأقاليم عن طريق منحهم سلطة البت في بعض المسائل دون الرجوع اليها .

وهذا الاسلوب لا يمكن اعتباره لامركزية ادارية . بل هو صورة من صور المركزية الادارية توصف عادة (بعدم التركيز الاداري) وعليه فان السلطة المركزية تظل - في هذه الحالات - موحدة لا موزعة . ذلك

ان الاستقلال الذى يتمتع به الموظف فى ظل (عدم التركيز الادارى)
ليس باستقلال أصيل كذلك النوع الذى تتطوى عليه الامرکزية الادارية ،
بل هو استقلال عارض تبقى معه سلطة الوزير قائمة دائمة بحيث اذا أسام
الموظف - الذى عهد اليه البت فى بعض المسائل - التصرف فيما فوض فيه
او اختص به من أعمال الوزير أن يوقع عليه الجزاءات المناسبة ، وان يحل
 محله من يراه أقدر على البت .

ويمما يكن من أمر ، فان عدم التركيز الادارى وان لم يندرج تحت
الامرکزية الادارية ، الا أنه قد يكون خطوة هامة في سبيل التمهيد لها
وتهيئة الذهان لتقبل اوضاعها .



1000

القسم الثاني

النظم الادارية الاسلامية

مقدمة

أوضحنا فيما سبق أن الدولة الإسلامية قد تكونت منذ هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام إلى المدينة . وكان الرسول عليه الصلاة والسلام على رأس هذه الدولة الفتية ، ومنه عليه الصلاة والسلام ومن الصحابة الذين اختارهم لادارة شئون المجتمع الجديد ، تم تكوين أول جهاز اداري للدولة .

وقد تضمن التشريع الالهي في القرآن الكريم والسنّة المبادئ الرئيسية للحكم والادارة ، دولة تقوم على الشورى والعدل والمساوة والأخلاق الفاضلة .

وهكذا لم يترك الاسلام سلطة الحاكم مطلقة بغير قيود ، وإنما الزمه باتباع الأصول الثابتة الواردة في القرآن الكريم والسنّة ، يلتزم بها ولا يحيد عنها ، ويجب مراعاتها كقواعد عامة تحكم نشاط الحاكم وجميع الأجهزة الحكومية - هذه الأصول التي تضييف عنصراً هاماً يعتمد به في تكوين الدولة الإسلامية والحكومة الإسلامية ، هذا هو العنصر الروحي الذي يسيطر على جميع تعاليم الإسلام ، يجعل من الدولة الإسلامية دولة الخير والسلام .

بداية التنظيم الاداري :

وعندما بدأ النبي عليه الصلاة والسلام يرسل إلى القبائل من يعلمها القرآن وأحكام الدين ، فإنه بذلك بدأ في وضع اللبننة الأولى للتنظيم الاداري - واتسع التنظيم حين بدأ ينثنيب عنه بعض العمال أو الموظفين في بعض المدن أو القبائل الكبيرة في كل من الحجاز واليمن . فقد كان أول نائب له في مكة عتاب بن أسيد وقد خصه بمرتب هو درهم واحد في اليوم ، وأرسل معاذ بن جبل للقضاء بين أهل اليمن . وهكذا .

ويلاحظ أن التنظيم الاداري قد قام في هذه الفترة وبصفة أساسية على تقسيم العمل بين عمال يختارهم الرسول عليه الصلاة والسلام ،

ويعهد اليهم باختصاصات معينة فمنهم من يكلف بالامامة على المسلمين في الانحاء والقبائل المختلفة الى جمع الزكاة والصدقات منهم ، ومنهم الكتاب ، وكان للرسول عدد كبير منهم بلغوا اثنين وأربعين من بينهم على این ابى طالب وعمرو بن العاص وعبد الله بن رواحة ومعاوية وكان لكل كاتب عمله ، فاحدهم للعهود والمصلح ، وآخر يكتب الرسائل الى الملوك ورؤساء القبائل ، وكاتب للغئائم وكاتب لاموال الصدقات ، وكاتب يحمل ختم الرسول ، وآخرون للترجمة من والى اللغات الفارسية والرومية والقبطية والحبشية كما عين الرسول قضاة في الانحاء المختلفة . ومقرئين للقرآن .

وحصل ذلك أن الاعتماد الأساسي في ادارة الدولة كان على هؤلاء النخبة من أصحاب رسول الله ومن خيرة المسلمين ، ومنهم المستشارون ، ومنهم المكلفوون بوظائف معينة .

كانت تلك بدايات في التنظيم الاداري واجهت احتياجات الدولة الناشئة .

ولكن سرعان ما فرضت احتياجات الدولة التي نمت واتسعت بسرعة خارقة ، على القائمين بالأمر أن يضعوا لها النظم الادارية التي تكفل لها المنعة والقوة ، وتحقق للحاكم والمحكوم الخير والمصلحة .

وقد اتسعت الدولة الاسلامية في عهد ابى بكر وعمر اتساعاً عظيماً بعد الفتوح الكثيرة في العراق وفارس والشام ومصر وغيرها ، فلم يكن بما من وضع تقسيم اداري منظم ، وهو ما تحقق بالفعل بصورة واضحة منذ عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، الذي يعتبر بلا جدال من أفذاذ التاريخ المشهود لهم بالكفاية الادارية والسياسية .

ونحن نتناول التقسيمات الادارية في الدولة الاسلامية من ناحيتين:

- ١ - التقسيمات الادارية الاقليمية ، وهي تقسيم الدولة الى ولايات ومقاطعات تقسيماً جغرافياً .
- ٢ - التقسيمات الادارية المصلحية ، أي المصالح العامة التي تباشر

أنشطة الدولة المختلفة سواء كانت مصالح مركزية تتبع وتخدم الأجهزة المركزية للحكم ، أو مصالح إقليمية ، تخدم وتتبع حكام الأقاليم مثل المحافظين ، وهذه المصالح العامة هي ما يطلق عليها في الادارة الإسلامية اسم الدواوين .

هذا هما المبحثان الرئيسيان في التقسيم الاداري ، وسوف نتبعهما ببحث ثالث يرتبط بهما تمام الارتباط ، وهو المتعلق بعمالة الجولة الذين يديرون شؤونها ويقومون على رأس هذه الأجهزة الإقليمية أو المصلحية أو يعملون بها .

التقسيمات الادارية الاقليمية

ما أن استتب الاسلام في شبه الجزيرة العربية حتى بدأ الخليفة الأول أبو بكر باجراء التنظيمات الادارية الازمة فعمد إلى تقسيم الجزيرة إلى أقسام تشبه المحافظات في تقسيماتنا الادارية الحالية وكان عددها اثنى عشرة ولاية او عمالة هي :

مكة - المدينة - الطائف - في الحجاز .

وصنعاء - حضرموت - خولان - زبيد - مرقع - الجنـد - نجران
- جرشـ (في اليمن) البحرين .

اما البلاد المفتوحة خارج الجزيرة فقد ترك أمرها للقواد حتى يتم تنظيمها .

وقد أجرى عمر أول تقسيم اداري على مستوى الدولة الإسلامية المترامية الأطراف .

وقد قسم عمر الدولة الإسلامية من الناحية الادارية إلى ثمان ولايات وهي : مكة والمدينة والشام والجزيرة (وهي بلاد ما بين النهرين) ، والبصرة والكوفة ومصر وفلسطين ، وكانت فلسطين في عهد البيزنطيين ولاية مقسمة إلى عشرة مقاطعات ، غير أن عمر بن الخطاب قسمها إلى مقاطعتين كبيرتين ، حاضرة الأولى أبله وحاضرة الثانية الرملة ، وجعل لكل مقاطعة منها حاكماً الخاص ، وقسمت مصر ، إلى مصر العليا ومصر السفلية ، عرف القسم الأول بالصعيد ، وكان يشتمل على ثمان وعشرين مقاطعة ، وعيّن حاكماً عليه ابن أبي

السرج ، أما القسم الثاني فكان يشتمل على خمس عشرة مقاطعة كان يحكمها عمرو بن العاص ، الذي كان في نفس الوقت الوالي على مصر كلها . وأبقى الخليفة عمر على الأقسام الإدارية التي كانت قائمة في عهد الدولة الفارسية ، وكانت تلك المقاطعات القديمة هي : فارس وكرمان وخراسان ومكران وسجستان ، وأذربيجان .

وكان لكل ولاية وال ومقر دائم للحكومة يسمى بدار الامارة . وعندما وجه عمر عمار بن ياسر ليكون واليا على الكوفة ، بعث معه هيئة مدربة يوثق بها تناقض من عشرة أشخاص .

كان لكل مقاطعة حاكمها ويسمى بالعامل ، وقاضيها الذي يفصل في اقضية المقاطعة على حين يتبع جميع موظفي المقاطعة حاكم الولاية وهو الوالي ، وكان لكل قسم من الأقسام الفرعية للمقاطعة عامله والميئنة التابعة له .

ولايات الامبراطورية في عهد الأمويين :

قسمت الامبراطورية الاسلامية في نهاية العصر الاموي الى أربع عشرة ولاية كبيرة كانت تسمى بالأقاليم ، ولم تكن متساوية في مساحتها . قسمت كل منها بدورها الى مقاطعات كبيرة تسمى « كور » ومفردها كورة . ومثال ذلك أن بلاد العرب كلها وهي شتبه قارة أكبر من الهند كانت عبارة عن ولاية واحدة أو أقليم ، على حين كانت إسبانيا كلها مقاطعة واحدة ، أو « كوره » وهذه الولايات هي :

أولاً : ولاية بلاد العرب :

قسمت ولاية بلاد العرب الى أربع مقاطعات :

١ - الحجاز : وكان يشمل الحجاز كله وسائر المقاطعات الشمالية لكة وجميع وادي القرى واشتمل على مدن مكة (التي كانت عاصمة المقاطعة) والولايات كذلك والمدينة وتيماء وينبع والطائف وغيرها وبذلك اشتمل على بلاد العرب الشمالية الغربية وجزء من الشمال الشرقي .

٢ - اليمن : واشتملت هذه المقاطعة على بلاد اليمن كلها (التي

تالفت من تهامة اليمن بما فيها عاصمتها زبيد ، ونجد اليمن بما فيها عاصمتها صنعاء) وحضرموت ، ومهرة . واشتملت على المدن الشهيرة وهي صنعاء ، ومارب ، والشجر ، وظفار وغيرها ، وعلى ثغور الحديدية ، ومخا ، وعدن .

٣ - عمان : وكانت مقاطعة صغيرة نسبيا ، اشتملت على الجزء الجنوبي الشرقي من بلاد العرب ، وعاصمتها « صحار » وهي ميناء على بحر العرب .

٤ - هجر : وكانت عاصمة الاحساء ، واشتملت هذه الولاية أيضا على جميع بلاد اليمامة وكانت هجر هي المنطقة التي ضم أغلبها من قبل إلى البحرين .

ثانياً : ولادة العراق :

قسمت ولاية العراق إلى ست مقاطعات :

١ - الكوفة : وتشمل المنطقة المحاطة بالكوفة ، بما فيها القادسية وعين التمر .

٢ - البصرة : واشتملت مقاطعة البصرة على الأبلة وعبادان بالإضافة إلى البصرة .

٣ - واسط : ضمت هذه المقاطعة أيضا فم الصلح .

٤ - المدائن : اشتملت مقاطعة المدائن على المدينة المسماه بهذا الاسم ، بالإضافة إلى النهروان ، وجلواء وغيرها .

٥ - حلوان : واشتملت هذه المقاطعة على خانقين ، والسروان كذلك .

٦ - سامراء : واشتملت هذه المقاطعة إلى جانب سامراء ، على مدن الكرخ الانهار ، وهبت ، وتكريت ، وغيرها .

ثالثاً : ولادة الجزيرة :

واشتملت على بلاد آشور القديمة ، وهي الأقليم الذي يقع بين نهري دجلة والفرات وتكونت من ثلاثة مقاطعات .

رابعاً : ولاية الشام :
واحتوت ست مقاطعات .

خامساً : ولاية مصر :
قسمت مصر إلى سبع مقاطعات :

- ١ - الجفار ، التي كانت حاضرتها الفرما .
- ٢ - الجوف : وحاضرتها بلبيس .
- ٣ - الاسكندرية : ومعها المنطقة المجاورة لها .
- ٤ - الريف : وكانت العباة بلادتها الرئيسية .
- ٥ - مقدونية : وحاضرتها الفسطاط .
- ٦ - الصعيد : وكانت أسوان حاضرة هذه المقاطعة .
- ٧ سالوا حات .

سادساً : ولاية المغرب :

اشتملت هذه الولاية على شمال أفريقيا كلها إلى الغرب من مصر ،
كما اشتملت أيضاً على إسبانيا ، وسردينيا ، وجزر البليار ، وكان بها
سبع مقاطعات .

سابعاً : ولاية الشرق :

وتتألف من قسمين كبيرين يفصلهما نهر جيرون أو آمو داريا
وسميت المنطقة الخصبة الواقعة إلى شرق النهر باسم بلاد ما وراء النهر
أو الهبطل والتي يقع إلى الغرب باسم خراسان الغربية وقسمت الأولى
إلى ست مقاطعات ، والثانية إلى ثمان .

ثامناً : ولاية الديلم :

ضمت هذه الولايات المنطقية الواقعة إلى الجنوب والجنوب
الشرقي لبحر (الخزر) قزوين ، وكان لها خمس مقاطعات .

تاسعاً : ولية الرحاب :

ووضمت الاقاليم الواقعة الى الجنوب الغربي لبحر قزوين ،
واشتملت على ثلات مقاطعات .

- عاشرًا : ولية الجبال (ميديا القديمة) بلاد فارس :
وتكونت من ثلات مقاطعات .
- حادي عشر : ولية خوزستان (الأهواز) :
واحتوت على سبع مقاطعات .
- الثانية عشرة : ولية فارس :
وكان بها ست مقاطعات .
- الثالثة عشرة : ولية كرمان :
واحتوت على خمس مقاطعات .
- الرابعة عشرة : ولية السند :
وكان بها خمس مقاطعات .

وقد اتسم النظام الاداري الاسلامي ببعض سمات الامبريزية منذ
البداية .

فكانت نفقات الادارة الاقليمية كلها مستمدّة من موارد تلك
المقاطعات فكان ينفق من بيت مال الولاية على الاعمال ذات المنفعة
ال العامة مثل انشاء الطرق والقنوات والمباني العامة والمساجد والمدارس
وغيرها ، كما كان ينفق على سائر الخدمات الضرورية ، حيثما دعت
الحاجة الى ذلك وكانت قد جرت العادة بأن ضرائب العشور التي كانت
تجبي من عمان ترسل الى بيت المال في البصرة ، غير أن عمر بن
عبد العزيز أمر بان تلك العشور يجب أن تبقى في عمان نفسها ، وأنه
يجب أن توزع على فقراء الولاية نفسها ، كما أمر بان يبقى خراج
خراسان في خراسان نفسها ، وينفق منه على حاجات تلك الولاية .

وهناك ظاهرة أخرى هامة ، نلاحظها في الادارة الاموية وهي
فصل الادارة المالية عن الادارة السياسية فكان كل من هاتين الادارتين -

في أغلب الأحوال - يباشرهما من قبل الأمير أو الوالي باعتباره رئيس الادارة كلها ، وذلك على الرغم من أننا نرى منذ عهد مبكر يرجع إلى خلافة عمر بن الخطاب ، عملاً للخارج استقلوا بالاشراف على الشئون المالية في عدد من الولايات . وقد اتجهت رغبة معاوية إلى وجوب الفصل بين هذين الفرعين من فروع الادارة ، فصلاً تماماً . وكتب إلى عمرو بن العاص في هذا الصدد . غير أن ذلك القائد المغوار ، والاداري الداهية رفض أن يمسك البقرة بقرنيها ، ويدع لغيره أن يتولى درها وبفضل ما أبداه معاوية من الصبر والانتاة أفلح في اتمام مقصوده وهو الفصل بين هذين الفرعين من فروع الادارة ، وقد تحقق ذلك ابان حكمه في جميع الولايات تقريباً ، وكان يطلق على العامل الذي يعهد اليه بالشئون المالية ، وخاصة ما يتعلق منها بضربيه الاراضي اسم صاحب الخراج .

وكان التعيين في الوظائف الثانوية الخاصة بالحكم والادارة في يد الولاية الرئيسين « فالوالى الرئيسي على افريقية كان من سلطته ان يعين عامل اسبانيا ، كما خول والى العراق تعيين عمال خراسان والسندي وغيرهما وكان الخليفة يخطر دائمًا بهذه التعيينات ، كما كان الخليفة نفسه يقترح أحياناً عزل عمال معينين ويعين آخرين يذكرهم باسمائهم . وكان العمال ينصبون على الامصار الرئيسية في الولايات المختلفة بواسطة الوالى فعندما أسدلت ولادة العراق كلها (وما ورائعها) - إلى زياد بن أبيه ، قسم خراسان إلى أربع مقاطعات ، عين على كل منها عامل » .



ولائيات الامبراطورية في عهد العباسيين

لم يكن تقسيم الامبراطورية الى ولائيات تقسيماً موحداً ، فكما رأينا اشتملت ولایة الحجاج على جميع أرجاء الامبراطورية الشرقية ، ولكن الولايات الكبيرة أو تلك التي يصعب ادارتها قد قسمت الى اقسام صغيرة في عهد الحكم الاقل قوّة ، فمثلاً كانت سائر شبه قارة بلاد العرب توضع أحياناً تحت ولایة حاكم واحد ، وأحياناً أخرى تقسم الى ولائيتين أو ثلاث ، وعلى نحو ذلك كانت خراسان تشمل أحياناً الى جانب اقسامها الأربع (مرو ، بلخ هيراث ، ونيسابور) جميع بلاد ما وراء النهر ، وخوارزم وسجستان وخوزستان .

ويتضح من البيان الخاص بالدخل الذي ذكره الجهشياري وجود خمسة وتلذين ولایة من حيث النظام المالي ، واضاف ابن خلدون ولایة أخرى ، وبذلك نستطيع أن نتبين ستة وتلذين وحدة واسعة في الادارة المالية في الامبراطورية العباسية زمن الرشيد والمامون ، وذكر الاستاذ « حتى » قائمة بأربع وعشرين ولایة رئيسية في الامبراطورية العباسية .

وقد حددت هذه الوحدات من أجل الأغراض المالية ، وكان للوحدات الكبرى مثل مصر وخراسان هيئات كاملة من عمال الولايات وجميع دواوين الولاية .

وجعل الرشيد جعفر البرمكي واليا على سائر غرب الدولة عن الأنبار إلى الأطراف الغربية للامبراطورية ، وكذلك جعل أخيه الفضل البرمكي واليا على سائر الشرق ، وبعد سقوط البرامكة جعل الرشيد نفسه الفضل بن سهل حاكماً على خراسان وجرجان وطبرستان والري .

وهكذا نرى أن اتساع منطقة الولاية تتوقف على أهمية الوالي وليس على أي تخطيط محدد ، ثم أن دائرة الولاية السياسية تغيرت طبقاً لأهميتها في نظر الخليفة أو الوزير .

ادارة الدولة الاسلامية وولاياتها

بين المركزية واللامركزية

سبق أن أوضحنا في القسم الأول من هذه المحاضرات الفرق بين المركزية واللامركزية في الادارة ، وأوضحنا أن المركزية الادارية تقوم على وحدة السلطة الادارية ، والعهد بأعمال الادارة الى الحكومة المركزية ، وكل من يباشر عملا اداريا في اي طرف من اطراف الدولة ، فهو من عمال الحكومة المركزية وتابعين لها خاضعين لتوجيهاتها ومسئوليها أمامها ، وذلك على خلاف اللامركزية الادارية التي تقوم على اساس توزيع السلطة الادارية بين الحكومة المركزية وبين هيئات محلية يكون لها قدر من الاستقلال في مباشرة المصالح المحلية مع خصوصيتها للوصاية الادارية . (يراجع في ذلك القسم الأول - الفصل الخامس بالاتجاهات المختلفة في توزيع الاختصاصات) .

فإذا أردنا أن نعرف وضع الحكومة الاسلامية في عهودها الأولى من هذين الاتجاهين ، لكان علينا أن نتعرف على طبيعة وظيفة الخليفة كما حدتها المبادئ الاسلامية ، وطبقاً لهذه المبادئ فإن خليفة المسلمين وهو رئيس الدولة مسؤول أمام الله وأمام الأمة عن مصالح المسلمين وحقوقهم ، ورئيس الدولة الاسلامية هو مستودع السلطة التنفيذية ولا يتلقاها عنه الولاية الا بتقديض منه ، فنظام الحكم في الدولة الاسلامية أقرب إلى نظام الحكم الرئاسي المعروف في الأنظمة المعاصرة .

وان أحسن ادارة الدولة الاسلامية قد تحددت معالمها في عهد عمر ، حين اتسعت رقعة الدولة الاسلامية فشملت أغلب مناطق العالم المتحضر وقتئذ .

وفي تأكيد مبادئ الحكم الرئاسي ، حيث الخليفة هو المسئول الأول عن شئون الدولة وأهلها ، وأنه مستودع للسلطة فيها يقول عمر : في بيان من له حق التحرف في أمور الدولة وشئون الرعية « ما كان

بحضرتنا باشرناه بأنفسنا ، وما غاب عننا ولينا فيه أهل القوة والأمانة » فالاصل أن يباشر الامور بنفسه ما استطاع الى ذلك سبيلًا ، فإذا أنساب عنه واليا فهو لا يترك الوالى وشانه - مع أنه أحسن اختياره ، ولكنه يراقبه ويحاسبه ويعتبر أن مسئولية الخليفة لا تتوقف عند اختيار الوالى ولو توفرت فيه كل الشروط السليمة .

يقول عمر : « أرأيتم ان استعملت عليكم خير من اعلم ، ثم أمرته بالعدل ، أكنت أديت ما على ؟ قالوا : نعم . قال : لا : حتى أنظر في عمله ، أعمل بما أمرته أم لا » .

ويتضح مما تقدم ، ومن مراجعة سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أنه قد أخذ بنظام المركبة الى أبعد المحدود ، ومارس اختصاصاته بهمة لا تلين ، والأمثلة عليها في تاريخ حكم عمر لا تحصى ، نكتفي بالإشارة الى صورة شديدة منها فلقد كان رضي الله عنه يصدر أوامر وتعليماته في شأن تحركات جيوش المسلمين ، بل وفي طريقة ادارة المعارك ومنها مكاتباته الى سعد بن أبي وقاص ابان فتح العراق ، ومثال اخر ، ما كان يصدره من تعليمات بشأن اتخاذ العواصم في الولايات المختلفة ، فقد أمر عمرو بن العاص ببناء العاصمة في مكان لا يفصل بينه وبين الخليفة ماء فكان بناء الفسطاط بعد أن كان من رأى عمرو بن العاص ان يجعل العاصمة في الامسكندرية .

ولقد كان عمر بن الخطاب على حق في اتباع نظام المركبة ، فالدولة كانت ناشئة ، وهي في دور التكوين ، وتواجه أعباء انشائها بما في ذلك الحروب التي خاضتها ، مما جعل تركيز السلطة في يد الحاكم القوى ضرورة لابد منها .

ومع ذلك فلم يكن عمر يلجأ الى المركبة في المسائل التفصيلية إلا مادعت اليه الضرورة ، ويترك المسائل التفصيلية في الغالب للولاة أما المسائل الكبرى فقد كان يباشرها بنفسه - كما أنه يرقب بعناية تصرفات الولاة فيما خولهم من اختصاصات .

ورغم أن استمرار الأساس العام للحكم في الدولة الاسلامية يقوم على أساس المركبة ، الا أن الواقع ومصالح الحكم قد دعت بمضي الوقت الى التخفيف من الأخذ بمبدأ المركبة تدريجيا . والاتجاه الى عدم التركيز ، وتوزيع اختصاصات أوسع للعمال وتوسيع سلطات أكبر

للبث في الأمور دون الرجوع إلى الخليفة مما جعل الحكم يتسم ببعض
سيمات الامركزية .

ومن الاسباب الهامة التي دعت إلى ذلك :

١ - اتساع رقعة الدولة بسرعة كبيرة وترامي أطراها مع صعوبة
المواصلات .

٢ - الميل إلى الحرية الذاتية والنفور من المركزية .

وقد سار الأمويون في الادارة على أساس منح الحرية للعامل فيما
فوض فيه من اختصاصات ، ولا يشاور الخليفة إلا في أهم المهام ، مما
يشكل عليه أمره ، ويتحمل مسؤولياته ويتصرف فيما يعرض له من
مشاكل ، حتى يستطيع تحقيق مصالح الرعية .

كتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله على اليمين : « أما بعد فاني
اكتب إليك أمراك أن ترد على المسلمين مظالمهم ، فتراجعني ولا تعرف
مسافة ما بيني وبينك ، ولا تعرف أحداث الموت ، حتى لو كتبت إليك
أن أردد على مسلم مظلمة شاء ، لكتبت أردها عفراء أو سوداء ، فانظر
أن ترد على المسلمين مظالمهم ولا تراجعني » .

(الاسلام والحضارة العربية / ٢ محمد كرد على طبعه ٣ ص ١٨٥)

وارسل يوما إلى أحد ولاته أمرا فارسل الوالي يستوضحه بعض
التفصيلات فغضب وأرسل إليه يقول :

« فأراك لو أرسلت إليك أن أذبح شاة ووزع لحمها على الفقراء
لأرسلت إلى تسالنى : ضئانا أم ماعزا ، فإن أجبتك أرسلت إلى تسالنى
صغريرة أم كبيرة ؟ فإن أجبتك أرسلت تسأل سوداء أم بيضاء ؟ إذا
أرسلت إليك بأمر فتبين وجه الحق فيه ثم أمضه » .

وكتب إلى آخر « إنك تردد على الكتب ، فنفذ ما أكتب به إليك
من الحق ، فإنه ليس للموت ميقات تعرفه » .

(راجع عمر بن عبد العزيز لخالد محمد خالد من ٢١٣ والمراجع
السابق ص ١٨٥) .

وجرى لدى الأمويين خلفاء بنى العباس واتبعوا طريقهم في

حكم الأمصار ، دعاهم إلى اتخاذها تباعداً ما بين أجزاء المملكة ، وبعد الشقة في نقل الأخبار ، على ما كان في عهدهم من انتظام البريد وحمام الزاجل يطير في المهمات السريعة . كتب أبو جعفر المنصور إلى مسلم بن قتيبة يأمره بهدم دور من خرج مع أحد الخسرواج وعقر نخلهم . فكتب إليه مسلم ، بأى ذاك تبدأ بالتخسل أم بالدور ؟ فكتب إليه أبو جعفر : « أما بعد فاني لو أمرتك ب fasad تم لهم لكبت إلى تستاذن بآية تبدأ بالميرنى أم بالهزير (أنواع من التمر) وعزله . »

(المرجع السابق ص ٢٠٠)

و واضح من هذه الأمثلة الاتجاه إلى عدم تركيز السلطة الإدارية ، وليس معنى هذا أن الخلفاء تنازلوا عن حقهم في السلطة ، بل على العكس من ذلك فإن الخلفاء العباسيين العظماء ومن قبلهم الأمويون اعتادوا أن يمارسوا سلطانهم ، فيترأسون مجالس الدولة بصفة منتظمة ، ويعقدون مجالس استشارية ويوقعون بأنفسهم على أكثر القرارات أهمية أو يقرؤونها - وفي نفس الوقت فانهم كما سبق القول ، وقد اعطوا الولاية حزية أوسع في إنجاز الأعمال باعتبارهم ثواباً عنهم . وعلى الرغم من وجود ديوان البريد المنظم ، الذي ساعد على سرعة الاتصال بين أجزاء الدولة المتعددة ، وسرعة وصول الأوامر والأخبار بين العاصمة والولايات ، رغم ذلك نجد أن سلطة الولاية في التصرف قد اتسعت بمرور الزمن ، ساعدهم على ذلك ، وربما دعاهم إليه الحرص على إنجاز مصالح الرعية ، ومواجهة الظروف ، مع بعد الشقة بين الوالي وبين دار الخلافة ، كما أن ازدياد سلطان الوالي وإنفراده بالتصرف في الكثير من الأمور ، كان يتاثر بالطبع بمدى قوة الوالي ، وبمدى قوة الخليفة أو ضعفه ، مما دعا بعض فقهاء القانون إلى القول بأن مركبة السلطة في الدولة كانت نظرية ، وأن واقع الحال أن الولاية استقلوا بالإدارة إلى حدود بعيدة مما جعل الإدارة أقرب إلى الامركزية ، إلا أنه من الملاحظ أن سلطات الولاية كانت تحدد من قبل الخليفة . كما كان يقر تصرفاتهم ولو جاوزت هذه الحدود ، أما لأنه رأها موافقة للصواب والمصلحة . وأما اضطراراً في بعض الأحيان .

وأيا كان السبب في التوسيع في سلطان الولاية ، والحرية التي منحت لهم أو مارسوها فقد دعا ذلك بالكثير من الولايات شيئاً فشيئاً إلى الاستقلال .

وسوف نقف في بيان التقسيمات الادارية عند هذا القدر مراجعين ان اطراف الدولة الاسلامية كدولة موحدة ، بلغت مداها في نهاية العصر الاموي ، ثم أخذت الدولة الكبرى منذ العهد العباسي يتناول حجمها التعديل والتغيير ، ففي العصر العباسي الأول استقلت عن الدولة عدة اقاليم ، وان كانت قد بقيت كدول اسلامية ، الا انها استقلت عن الدولة الام ، ومن ذلك اسبانيا التي استقلت تحت حكم عبد الرحمن الداخل الاموي سنة ١٣٨هـ وافريقية الغربية التي نشأت فيها دولة الادراسة سنة ١٦٨هـ وكان ارتباط اليمن بالدولة صورياً منذ اوائل القرن الثالث ، وبمرور الزمن استقلت بعض الاقاليم الشرقية كذلك ، اي انه وجدت عدة دول اسلامية لكل منها نظمها الادارية الخاصة بها .



الدواوين في الدولة الإسلامية

تعريف الديوان : كلمة فارسية معناها المسجل أو الدفتر .

وقد أطلق الاسم على مكان حفظ السجل أو الدفتر .

وقد جاء في كتاب الأحكام السلطانية للماوردي أن سبب هذه التسمية ربما يرجع إلى ما قيل من أن كسرى ملك الفرس رأى الكتاب منهakin في عملهم يحسبون مع أنفسهم فقال عنهم (ديوانه) أي مجاذين باللغة الفارسية ، ثم أطلق اللفظ على مكان جلوسهم بعد تعديله بحذف الهاء . وقد بدأ وضع الديوان في الدولة الإسلامية على أساس المفهوم اللغوي السالف الذكر أي بمعنى المسجل أو الدفتر ، لضبط وترتيب المسلمين بغية توزيع العطاء عليهم ، ثم تطور المعنى بحيث أصبح الديوان يعبر عن نظام أو آجهزة أنشئت في الدولة الإسلامية « لحفظ كل ما يتعلق بحقوق الحكومة من الأعمال والأموال » ومن يقوم بها من الموظفين والعمال » .

والديوان بهذا المعنى هو ما يقابل في الاصطلاح الحديث الوزارء أو المصلحة أو ما جرى مجريها من الآجهزة الإدارية في الدولة .

إنشاء الديوان في الإسلام :

إن أول من وضع الديوان في الإسلام هو عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وكان هدفه الأساسي هو تنظيم توزيع العطاء على المسلمين - ولم يكن المسلمين على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وعهد أبي بكر ديوان مكتوب (أي سجل) ولم تكن لهم بهذا الأمر حاجة وجرت عادة الرسول على توزيع المال في يومه . وإذا بقي منه شيء دون توزيعه في بيته أو بيوت أصحابه حتى يتم توزيعه .

ورغم اتساع الدولة وزيادة عدد المسلمين ، فإن إبا بكر رضي الله عنه قد سار على نهج الرسول عليه الصلاة والسلام في توزيع المال على المسلمين من يومه ما لم يضطر لاستبقاء شيء حتى يتم توزيعه . وقد اتخذ بالفعل مكانا لحفظ المال الذي يضطر إلى استبقاءه على ما سلف

(بيت المال) ولكنه لم يكن ليحق فيه شيئاً إلا للوقت اللازم لاتمام التوزيع . وقيل انه عند وفاته ذهب الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى هذا المكان فلم يجد فيه شيئاً .

ولم يجد أبو بكر رضي الله عنه صعوبة في السير على هذا المنوال، خاصة وأنه كان يجري في توزيع العطاء على قاعدة ميسرة ، وهي التسوية بين الناس في العطاء فسهل عنده أمر التوزيع « فلما كان زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، كثر المال واتسعت البلاد ، وكثير الناس » فجعل ديوان العطاء نمقاتلة وغيرهم .. » .

(ابن تيمية في السياسة الشرعية ص ٤١)

فأول ديوان وضع للمسلمين كان هو ديوان العطاء .

سبب وضع الديوان :

اختلف الناس في ذلك فقيل : إن أبا هريرة قدم من البحرين بمال وفير فاراد عمر أن يقسمه على الناس ، فقال له أحد المسلمين : يا أمير المؤمنين أني رأيت الأعاجم يدونون لهم ديواناً فدون أنت لنا ديواناً :

وقيل : إن عمر رضي الله عنه استشار المسلمين في تحويل الديوان فلم يوفق على ابن أبي طالب ، وأشار بتوزيع المال كلما اجتمع الخليفة شيء منه . ورأى عثمان ابن عفان ضرورة وضع الديوان وأحصاء الناس فيه حتى يعرف من أخذ ومن لم يأخذ . وأيد خالد بن الوليد انشاء الديوان أسوة بما رأه من الدواوين في الشام ، وقد أخذ عمر ابن الخطاب بهذا الرأي وكلف مسلم بن عقيل ومجموعة من ثباب المسلمين ببدء تنظيم الديوان .

وقد تم وضع الناس في الديوان على أساس النسب ، والقريبي من رسول الله ﷺ .

كما راهى عمر في تقدير العطاء لهم ، السابقة في الإسلام والقريبي من رسول الله ﷺ .

وقد بدأ وضع الديوان بالعربية في المدينة ، فكان يرصد فيه

المسلمون ، بمراعاة النسب والقربى من رسول الله والسابقة في الإسلام ، ويقدر عطاء كل منهم . وقد التزم عمر بن الخطاب رضى الله عنه في تدوين الديوان بقواعد أساسية :

١ - ترتيب الناس في الديوان :

التزم عمر في الترتيب العسام في الديوان أن يكون ترتيبهم على أساس الذري من رسول الله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بنو هاشم هم قطب الرحى في الترتيب . لم من بعدهم حتى تستوعب قريش ثم من يليهم حتى تستوعب مضر وهكذا وقد رد عمر على الاقتراحات المخالفة لذلك في شأن الترتيب بقوله « والله ما أدركنا الفضل في الدنيا ولا يرجو التواب هذه الله تعالى هي عملنا إلا بمحمد صلى الله عليه وسلم فهو شرفنا وقومه أشرف العرب لم الأقرب فالاقرب » .

٢ - قاعدة التفضيل في العطاء على أساس السباقة في الإسلام والقربى من رسول الله صلى الله عليه وسلم :

سبق أن بينا أن أبي بكر رضي الله عنه رأى التسوية بين المسلمين في العطاء ولم ير التفضيل بينهم ، ودان يؤيده في هذا الرأي الإمام علي بن أبي طالب . وبه أخذ مالك والشافعى .

وقد اعتراض عمر على التسوية وقال لأبي بكر « التسوى بين من هاجر المهرجتين وصلى إلى القبلتين وبين من اسلم عام الفتح خروف البيف ! » .

وكان رد أبي بكر « إنما عملوا الله وإنما أحجورهم على الله ، وإنما الدنيا دار بالأخرين المراكب » أي أنه رأى أن التفضيل يكون عند الله وليس في مغان الدنيا .

وأصر عمر على رأيه وقال : لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه ، بلما يوضع حمر الديوان أحجور قاعدة التفضيل .

وعلى هذا الأساس فقد ذكر أنه فضل زوجات النبي عليه الصلاة والسلام ففرض لكن منهون عشرة آلاف درهم في السنة ، ثم من شهودوا بدوا من المهاجرين الأول خمسة آلاف . وهو منهم . وبالحق بهم العباس بن عبد العظيم والحسين والحسين الكاذبهم من رسيل الله . تم فرقني من شهد

بدرأ من الانصار أربعة الاف درهم ، وقدم المهاجرين قبل الفتح على من
أسلم بعد الفتح .. وهكذا .

٣ - سار عمر في توزيع العطاء على قاعدة أن لكل مسلم حقا في
مال المسلمين منذ أن يولد إلى أن يموت وكان يقول «والله لئن بقيت لياتين
الراهن بجبل صنعاء حظه في المال وهو في مكانه » دون أن يسمى
في طلبه ، وكان في بعد الأمر لا يفرض للطفل الرضيع ، إلى أن رأى
امرأة تجبر ابنها على الفطام وهو يبكي ، فلما سالتها أوضحت أنها
تعجل فطامه حتى يفرض له عمر ، فنادى في الناس من فوره بعدم
التعجل بفطام الصغير ، وفرض لكل مولود في الإسلام منذ ولادته .

هل كان للجند عطاء خاص :

كان واجب الجندي في بدء الإسلام يقع على عاتق المسلمين
جميعا ، فإذا دعى الجهد هب الناس يقضهم وفضيدهم إلى الزحف
حتى النساء والأولاد - وفي مقابل هذا الواجب كان توزيع أموال
المسلمين عليهم جميعا . ولم يفرض الرسول ولا أبو بكر عطاء للجند ،
وكانوا إذا غزوا وحصلوا على غنائم أخذوا نصيبيهم منها حسب الشرع ،
الذي يعطى للغائبين أربعة أخماس الغنيمة .

(راجع الإسلام والحضارة العربية - المرجع السابق ص ١٠٨)

ويبدو أن عمر رضي الله عنه - بعد أن جند الأجناد وألف الغيالق
- كان يراعى في تقدير عطاء الجنود اعتبارات العمل ، فقد روى عنه
قوله « لئن كثر المال لأفرضن لكل رجل أربعة الاف درهم : ألف لسفرة ،
والف لسلامه ، والالف لأهلها ، والالف لفرسه ونعله » وهذا القول يدل على
أن الجندي يحصل مقابل عمله على مزيد من العطاء فوق عطائه كسائر
المسلمين .

وهذا الأمر واضح من فرضه التي فرضها للجند في القادية وفي
اليرموك .

(عمر بن الخطاب للدكتور سليمان الطماوى ص ١٨١ و ١٨٢) .

وقد ظل ديوان العطاء الذي أنشأه عمر بن الخطاب يؤدي مهمته ،
مع قليل من التغيير في أنظمته ، إلى أن كان عهد الخليفة الأموي هشام -
بن عبد الملك فطرًا تغييرًا جذرًا نتيجة اعتبار هذا الديوان ديواناً للجيش ،
على ما سيجيء ايساحه فيما بعد .

تطور نظام الدواوين وزيادتها

بـدا وضع الديوان بالمدينة في عهد عمر بن الخطاب باللغة العربية

كما وجدت دواوين أخرى من ذ البداية ، خاصة بالولايات ، وكان اهمها ديوان الاستيفاء وجبائية الاموال (ديوان المخراج) وقد جرى العمل فيها في الشام والعراق على ما كان عليه الحال من قبل ، فكان ديوان الشام يستعمل اللغة الرومية وديوان العراق يستعمل اللغة الفارسية . وظل الحال كذلك الى ان كلف الخليفة عبد الملك بن مروان احد رجاله وهو سليمان بن سعد بنقل ديوان الشام الى اللغة العربية فاتم تعربيه سنة 81 وكما كلف الحجاج صالح بن عبد الرحمن فقام بنقل ديوان العراق من الفارسية الى العربية .

وبتطور الزمن إزداد عدد الدواوين وأزدادت أهميتها وعدد عمالها مع اتساع رقعة الدولة وأزدياد نشاطها ، وأصبحت هذه الدواوين مصالح حكومية بمعنى المفهوم ، وتتنوع اختصاصاتها ، ووُجِد منها الدواوين المركزية في العاصمة ، يقابلها دواوين محلية في الولايات .

وكان كل ديوان ينقسم بصفة عامة • وسواء كان ديواناً أصلياً أو ديواناً فرعياً إلى قسمين : قسم للإدارة وقسم للمراجعة (ضبط المصرفات) •

وعداً **القسم الذي يقوم بالمراجعة وضبط المصنروفات هو ما عرف**
بديوان الأزمة ، وقد وضع المهدى العباسى **ديوان الأزمة** ، ولم يكن
للبنى أمية ذلك ، ومعنى **ديوان الأزمة** أن يكون لكل ديوان زمام اى رجل
منضبطه .

(راجع الاسلام والحضارة العربية ٣٠٩) .

وفي أواخر القرن الثالث الهجري ، في عهد الخليفة المنصور ، نظم فن بغداد ديوان رئيسى سمى « ديوان العاز » واعتبر ديواناً رئيسيّاً للبلاطيات كلها . وقسم إلى ثلاثة فروع : ديوان للمشرق ، وديوان للمغرب ، وديوان المسواد (العراق) .

وقد وضع هذا الخليفة أصول هذه الدواوين (أى أقسامها، الإدارية) في يد رئيس واحد . كما وضع أربتها (أى أجهزة المراجعة والحسابات) في يد رئيس واحد .

وبهذا أصبحت الادارة المركزية في بغداد في ذلك الوقت أشبه بوزارتين احدهما لادارة شئون الدولة والآخرى للمحاسبات .

وبسوف نعرض لذكر أهم الدواوين المركزية و اختصاصاتها » بحسب ما أوضحته التطورات التي طرأت عليها بمضي الزمن .

ديوان الجيش

أوضحنا فيما سبق أن عمر بن الخطاب كان أول من أنشأ الدواوين

وقد نشأ ديوان العطاء لتنظيم عطاء المسلمين من أموالهم ، وكان الديوان شاملًا للمسلمين بما فيهم الجند الإسلامي .

وبالرغم من أن واجب الجهاد - كما أسلفنا - كان واجباً عاماً على جميع المسلمين » وفي مقابل ذلك كان عمر يفرض لجميع المسلمين عطاء من بيت المال ، الا أننا نلاحظ مع ذلك أن عمر بن الخطاب قد جند الأجناد أى ألف الفيالق ، فصیر فلسطين جنداً ، والجزرية جنداً ، والموصل جنداً ، وهكذا ، واصبح كل جند في الشام أو العراق أو مصر أو غيرها يتألف من مقاتلة المسلمين ، وبالتالي راعى تقدیر العطاء للمجند أن يكون شاملاً ما يكفى لمؤنته ومتونة أهله وثمن وتكليف فرمه وملاحمه ،

فالاصل الأول ومنذ عهد الرسول أن أموال المسلمين توزع عليهم ، وأنهم في نفس الوقت جند الله عليهم أن يهبوا للدفاع عن دينهم كلما دعا داعي الجهاد ، ومنذ عهد عمر ابن الخطاب ، وحين أصبحت دولة الاسلام في سعة وغنى ، وحين تفرغ المسلمين للجندية ، فقد راعى الخليفة ذلك في تقدیر العطاء .

وعموماً فال واضح ان العطاء - في الغالب الأعم - له مقابل هو

واجب الجهاد وفي بعض الأحيان يكون العطاء رعاية من قبل الدولة
وتضامناً وتكافلاً اجتماعياً (كالعطاء المقرر للأطفال والعجزة) .

ولقد طرأ بمرور الزمن تطورات كثيرة على نظام الديوان خاصة
فيما يتعلق بتقرير العطاء . فان أصحاب العطاء قد بدأوا بمرور الزمن
ينظرون اليه على انه اعانت للمعيشة أكثر من كونه راتباً في مقابل
واجب الجهاد ، وقد ابطل هشام بن عبد الملك ذلك ونظم الديوان على
أنه ديوان للجيش ، وقرر ان لا يأخذ احد عطاء من ديوان الجيش .
حتى لو كان أميراً أو مديراً الا اذا ذهب الى ميدان القتال وادى الخدمة
العسكرية او ارسل من يتوب عنه في أدائه ، وقد أقر الخليفة العباسيون
بعد ذلك هذا النظام والتزموا به .

ومن المفهوم أن باقي المسلمين من كانوا في حاجة الى العطاء
قد حولوا الى مصارف أخرى كديوان الصدقات . اذا كانوا من أهلها .

ويذكر ابن تيمية في كتابه « السياسة الشرعية » أن عمر بن الخطاب
« جعل ديوان العطاء للمقاتلة وغيرهم » وديوان الجيش - في هذا
الزمن - (اي في زمان ابن تيمية) مشتمل على اكثره » .

اي ان ديوان الجيش بعد تطوره اشتمل على اكثـر القواعد والأسس
التي كانت لدى ديوان العطاء .



القواعد المنظمة لديوان الجيش

- اثبات الاشخاص في ديوان الجيش :
- الاول : الوصف الذي يجوز به اثباتهم .
- الثاني : اسس وأسباب الترتيب .
- الثالث : كيفية تقدير العطاء .

اولاً : شروط جواز اثبات الافراد في الديوان . تراعى فيهم خمسة اوصاف :

- (١) البلوغ .
- (٢) الحرية - لأن الملعون تابع قيدهن في عطاء سيدة .

وقد رأى أبو بكر وتابعه أبو حنيفة - اسقاط شرط الحرية وأحرار افراد العبد بالعطاء في ديوان المقاتلة .

اما عمر ، وتابعه الشافعى - فقد اعتبر الحرية في العطاء .

- (٣) الاسلام ، ليدافع عن الملة بعقيدته .
- (٤) السلامة من الآفات المائنة من القتال .
- (٥) أن يكون فيه اقدام على الحرب ومعرفة القتال .

فإذا قورنت هذه الشروط بالشروط اللازم توافرها في الجندي في العصر الحديث . اتضح أن أهمها تتطلب في الجندي وهي الشروط الاول والرابع . أما الشرط الخامس فهو شرط مفترض ، أما الشرط الثاني المتعلق بالحرية فقد سقط ولم يعد شرطاً لتساوي الجميع في الحرية وامتناع الرق ، أما الشرط الثالث فقد حل محله شرط الجنسية .

كيف يكون القيد في ديوان الجيش :

لم يكن التجنيد اجباريا كما هو الحال في النظم المعاصرة ، بل كان اثباتات في ديوان الجيش متوقفاً على الطلب والإيجاب . كان للشخص أن يطلب اثباته في ديوان الجيش باعتباره عملاً يتولاه ولا يقوم

بغيره ، اذ كان التفريغ فيه مشروطا ويكون لولي الامر الاجابة اذا دعت الحاجة اليه .

ترتيب من أثبتوا في الديوان :

الترتيب العام : هو ترتيبهم بحسب القبائل والأجناس حتى تتميّز كل قبيلة عن غيرها وكل جنس عن خالقه ، لتكون دعوة الديوان على نسق واحد يزول به التنازع والتجاذب .

فَإِذَا كَانُوا عَرْبًا :

كان الترتيب على أساس القرى من رسول الله ﷺ : بنو هاشم هم قطب الترتيب ، ثم من يليهم حتى تستوعب قريش ، ثم من يليهم حتى تستوعب ثم من يليهم حتى تستوعب عدنان .

وَإِذَا كَانُوا عَجَمًا :

الذى يخفهم عند فقد النسب اما اجناسن واما بلاد :

فالتميرون ايجناسيا كالترك والهنود .

والمتميزون بالبلاد كالذيلم والجبل :

المُمْيَزُونَ بِالْأَخْنَاسِ وَالْبَلْدَانِ إِذَا كَانَتْ لَهُمْ سَابِقَةً فِي الْإِسْلَامِ
تَرْتَبُّهُ عَلَيْهَا وَالْأَفْقَرُونَ مِنْ الْأَمْرِيْرِ ، ثُمَّ بِالسَّبِيقِ إِلَى طَاعَتِهِ .

الترتيب الخامس:

أي ترتيب الواحد بعد الواحد .

المغتير فيه هو السابقة في الاسلام ، فان تكافؤا في السابقة ، قربوا بالدين ، فلنقاربوا ترتيبوا بالسن ، ثم بالشجاعة ، فلنقاربوا في الشجاعة فولى الامر بالخير بتربيتهم برأيه واجتهاده او بالقرعة .

تقديرات المرتبات والأخوار (القطاع) :

الإصل الذي نسأله عليه الديوان في تقدير العطاء هو الاعتبار

بالكافية ، أى ما يكفى الشخص حتى يستغنى به عن التماس سبيل غيره للحصول على ما يصل به إلى الكافية ، وبذلك يتفرغ لعمله وينقطع له .

وهذا الأساس هو ولاشك الأساس الأمثل في تحديد المرتبات والأجور والذى تسعى جميع النظم المعاصرة للوصول إليه ب مختلف الوسائل .

وكان تحديد الكافية يقوم على الاعتبارات الآتية :

- (١) عدد من يعولهم .
- (٢) عدد ما يربطه من الخيل والظهر .
- (٣) حالة الغلاء والرخص أى مستويات الأسعار .

وهذه الاعتبارات كفيلة بتحديد المرتب الكافى للشخص ، والاعتبار الثالث منها ذو أهمية بالغة ، خاصة اذا نظرنا اليه فى العصر الحديث حيث تتقلب الأسعار من بلد الى بلد بفارق ضخمة ، وبذلك من وقت اخر .

ولهذا فان بعض التشريعات الحديثة تهتم بهذا الاعتبار فتلجن الى تقسيم الراتب الى قسمين : قسم ثابت وقسم متغير ، وهذا القسم الأخير خاضع للتعديل والتغيير فى فترات متقاربة على أسمى ما يجرى فى الأسعار من تغيير . هذا ما تطبقه بلاد كثيرة ، فرتسا على سبيل المثال :

وكان تقدير الكافية على الأساس السابق يتم لمدة عام ثم تعرض حال الشخص بعد عام لعادة التقدير . فان زادت حاجاته للناسبة زيد وان نقصت نقص .

ويبدو ان الذى كان يقدر كراتب هو حد الكافية أى المضروبي فقط . واختلف الفقهاء اذا قدر الراتب بالكافية . هل يجوز أن يزاد عليها ؟ رأى الشافعى : لا تجوز الزيادة وان اتسع المال ، لأن أموال بيت المال لا توضع الا في الحقوق الازمة .

رأى أبي حنيفة : أجاز الزيادة عن حد الكافية اذا اتسع المال لها : تشجيعها للجند .

الوقت الذى يصرف فيه العطاء لصاحبه :

يجب أن يكون وقت العطاء معلوماً يتوقعه الجيش عند الاستحقاق .
وكان تحدى موعدة مرتبطة بالوقت الذي تستوفى فيه حقوق بيت المال
سواء كانت تستوفى سنويًا أو كل نصف سنة أو كل شهر . وعلى هذا كان
العطاء يصرف أما سنويًا أو كل نصف سنة أو كل شهر .

وإذا تأخر صرف العطاء في مواعيده المقررة وكان حاصلًا في بيت
المال كان لهم المطالبة به كدين مستحق . فإن لم يكن حاصلًا لعارض أبطل
حقوق بيت المال أو آخرها ، كان العطاء ديناً على بيت المال لا يطاب
به مع العسر كأى مدين .

أما الخروج من ديوان الجيش (أي انتهاء الخدمة في الجيش) .
فإذا كان من جانب ولى الأمر :
القاعدة أن له أن يسقط بعض الجيش لسبب أو جبه أو عذر
اقتضاء .

أما إذا لم يوجد السبب أو العذر فلا يجوز ، لأنهم جيش المسلمين
المسؤولون عن الدفاع عنهم .

أما من جانب الجندي :
إذا طلب إخراج نفسه من الديوان جاز مع الاستغناء عنه أو وجود
العذر المبرر ولم يجز إذا دعت الحاجة إليه .

ما يلزم به الديوان غير العطاء :

(١) إذا نفقت دابة في الحرب عوض عنها .
(٢) إذا استهلك سلاح في الحرب عوض عنه ما لم يكن داخلاً
في عطائه .

(٣) نفقة السفر إن لم تدخل في تقدير العطاء .
(٤) ما يستحق من عطاء مات أو قتل ويؤديه إلى ورثته .
هل يكون للذرية حق على عطاء مورثهم في الجيش :
اختلف الفقهاء في ذلك :

رأى ذهب إلى أنه سقطت نفقتهم من ديوان الجيش لذهب مستحقه
ويحالون إلى مورد آخر .

ورأى يذهب إلى امتناع العطاء لنفقات الذرية ، ترغيباً للشخص
على البقاء في الجيش وحثا له على الاقدام .

كما اختلفوا في حال الشخص إذا حدث له ما يعجز عن الكسب .
رأى قال بسقوط عطائه لأنه في مقابلة عدم عمل .
والرأى الثاني أن يبقى له العطاء ترغيباً في التجنيد .

ديوان الخراج

أنشىء ديوان الخراج من عهد عمر بن الخطاب ، ووُجِدَتُ إلى جانبيه دواوين فرعية في الولايات .

وقد حرص الخلفاء من البداية على تعيين عمال مستقلين للخارج في الولايات إلى جانب الوالي العام للولاية ، حتى لا تجتمع عناصر القوة من حكم ومال في يد الوالي ، وهذا ما فعله عمر بن الخطاب في خلافته . ولكن في عهد معاوية كان عمرو ابن العاص قد جمع بين الأمرين ، ولكن معاوية رغب في تعيين عامل الخارج ، فقاوم عمرو ولكن في النهاية أثند معاوية رأيه بتعيين عمال مستقلين للخارج .

ومنذ العهد الأموي ، وفي العهد العباسي ، كان ديوان الخراج في العاصمة ، يدير مالية الدولة كلها ، فكان هو الادارة المالية المركزية ، حيث أعدت جميع اتصالات الإسلام والصرف ، كما وجدت سجلات خاصة بال الإيرادات والمصروفات ، وكان خراج الولايات يحصل بواسطة الدواوين الفرعية فيها ، يصرف منه في شئون الولاية وعمالها وما تحتاجه من خدمات ومرافق ، والباقي منه يرسل إلى الديوان المركزي في العاصمة .

وفي عهد عمر بن عبد العزيز ، رأى أن يترك موارد بيت المال في كل ولاية لأهلها والا ينقل منه شيء إلى العاصمة ، مكتفياً في شئون الدولة بموارد الديوان المركزي وما كان يحصل من إقليم السواد الذي كان يتبع في ماليته هذا الديوان .

وكانت العادة في أيام الأمويين أن الخلفاء إذا جاءتهم جبايات الامصار والآفاسق يأتينهم مع كل جباية عشرة رجال من وجوه الناس وأجنادها ، فلا يدخل بيت المال من الجباية دينار ولا درهم حتى يخلف الوفد بالله الذي لا اله الا هو ما فيها دينار ولا درهم الا أخذ بحقه وأنه فضل عن أخطياب اهل البلد من المقاتلة والذرية . بعد أن أخذ كل ذي حق حقه .

« راجع الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لأدم متر
ترجمة الدكتور محمد عبد المادي أبو ريدة - جزء أول ص ١٩١
والهامش » .

ما يشترط في عامل الخراج :

لعل أدق بيان فيما يشترط في عامل الخراج ما ذكره أبو يوسف
رضي الله عنه ، يقول أبو يوسف في كتاب الخراج :

« ورأيت - أبقي الله أمير المؤمنين أن تتخذ قوما من أهل الصلاح
والذين والأمسانة فتوليهم الخراج ، من وليت منهم فليسكن فقيها عننا
مشاورا لأهل الرأى عفيا لا يطلع الناس منه على عورة ولا يخاف في
الله لومة لائم ، ما حفظ من حق وأدى من أمسانة احتسب به الجننة ،
وما عمل به من غير ذلك خلف عقوبة الله فيها بعد الموت ، تجوز شهادته
أن شهد ، ولا يخاف منه جور في حكم إذا حكم ... » .

« وتقدم إلى من وليت إلا يكون عسوفا لأهل عمله ولا محقرها لهم
ولا مستخفا بهم ، ولكن يلبس لهم جلبابا من الذين يشوّهه بطرف من
شدة والاستقصاء من غير أن يظلموا أو بحملوا مالا يجب عليهم ، والذين
على المسلم ، والغلظة على الفاجر ، والمعدل على أهل الذمة ، وانصاف
المظلوم ، والشدة على الظالم ، وانصاف الناس ... » .

احتياضات عامل الخراج وضوابط عمله :

وكان عامل الخراج مكلفا بتخصيل كل الأموال المفروضة على
الرعاية من جزية وخراج وعشور وصدقات .

وكان الخلفاء يشددون في مراعاة الحق والعدل ، في تحصيل
الأموال ، يقول الخليفة العظيم عمر بن الخطاب :

« إلا واثني ما وجدت صلاح هذا المبالغ إلا بثلاث : أن يؤخذ من
حق ، وأن يعطى في حق ، وأن يمنع من باطل » .

ويقول ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية (٣٢) :

« والذى على ولى الأمر أن يأخذ المال من حقه ، وأن يعطيه فى حقه » . ولا يمنعه من مستحقيه . وكان على بن أبي طالب رضى الله عنه ، اذا بلغه أن بعض نوابه ظلم يقول : « اللهم انى لم أمرهم أن يظلموا خلقك ، او يتركوا حقك » .

وأبو جعفر المنصور كان يقول : ان من العمد التي يعتمد عليها الحاكم : عامل خراج يستقصى ولا يظلم ، أى لا يفرط فى حق بيت المال ، ولا يتتجاوزه فيظلل الرعية .

فالأساس الأول فى عمل صاحب الخراج هو مراعاة العدل المطلق ، بتحصيل المستحق كاملا بدون زيادة أو نقصان ، حتى لا يكون هناك جور على الرعية ولا على بيت المال .

وثمة أساس آخر وهو مراعاة ظروف الرعية عند المطالبة بالحقوق ، وعلى سبيل المثال . فقد كان عمرو بن العاص يرى اثناء ولايته عنى مصر ، ان « الذى يصلح هذه البلاد وينميها ويقر قاطنيها فيها ... ولا يستنادى خراج ثمرة الا فى اوانها وأن يصرف ثلث ارتفاعها (خراجها ومواردها) فى عمل جسورها وتربتها » .

ولذلك فحين كتب اليه الخليفة عمر بن الخطاب يستعجل خراج مصر كتب اليه « ان أهل الأرض استنتظرونى الى أن تدرك غلتهم ، فنظيرت لل المسلمين . فكان الرفق خيرا من أن تحرق بهم ، فيصيروا الى بيع مالا غنى لهم عنه » .

وعلى العموم فقد كانت المستحقات تحصل وفقا لأسس واضحة مثبتة فى سجلات الدواوين حتى يجرى العمل على مقتضاهما ، ونورد بعض هذه الأسس فيما يلى مستفادة مما ورد فى كتاب (الأحكام السلطانية للماوردي) وهى :

أولا - وضع الحدود لكل بلد بحيث لا يشاركه فيه غيره ، وتفصيل نواحي البلد أو الفسيح فى كل ناحية : اذا دعا الى ذلك اختلاف الأحكام .

ثانيا - ذكر حال البلد . هل فتح عنوة أو صلحا ، وما تخضع له أرضه :

العشر أو الخراج . فإذا كان المستحق من العشور لم يلزم ثبات المساحات لأن العشر يستحق على الزرع .

وإذا كان المستحق خراجا ، يجب ثبات المساحات لأن الخراج يستحق على الأرض دون الزرع .

والخرجاج أما أن يكون في حكم الاجرة أو حكم الجزية .

فإن كان في حكم الاجرة لم يتلزم تسمية أصحاب الأرض ، لأن الجميع متساوون في أدائه . وإن كان في حكم الجزية لزم تسمية أصحاب الأرض ووصفهم مسلمين أو غير مسلمين لاختلاف الحكم بذلك .

ثالثا - ذكر أحكام الخراج المطبقة وما إذا كان خراج مقاسمة (بالنصف أو الربع مثلا) أو هو رزق مقدر على خراجه .

رابعا - ذكر من يوجد في البلد من أهل الذمة وما يتلزمون به طبقاً لعقد الجزية .

خامسا - ذكر ما في البلد من معادن وأجناسها ، وتحديد نسبة ما يؤخذ منها حقاً لبيت المال ، وذلك بحسب ما يستخرج منها فعلا .

سادسا - بيان أموال غير المسلمين التي دخلت في البلاد المتأخمة لدار الحرب وما يستحق عليها نتيجة عقود الصلح معهم ، واثبات أحكام الصلح في الديوان ومقدار ما يؤخذ عنها من عشور أو أكثر منها وأحوال الزيادة والنقصان فيها .

وكانت هذه القواعد واضحة للمجاهد ، كما هي واضحة للأفراد حتى لا يحدث حيف من الجابي ، ولا ضياع لأموال الخراج .

ديوان البريد

كان معاوية أول من أنشأ في الدولة الإسلامية نظاماً للبريد ، وكان مختصاً في الأصل لخدمة أغراض الدولة ثم أتيح للرعيَّة بعد ذلك استعماله في حمل رسائلهم وكان ديوان البريد من أهم الوحدات الإدارية في الدولة الإسلامية ، وهو يقابل اليوم فيما يتعلق باختصاصاته الأهمية مصلحة البريد .

وقد تحسن البريد في عهد عبد الملك بن مروان وأحكم تنظيمه ، وكان يوصى بحمل البريد إليه في أي ساعة من ليل أو نهار ، فربما أفسد على القوم سنة جسمهم البريد ساعة .

لم يضيف إلى عمل البريد وهو نقل الرسائل ، اختصاص هام آخر ، إذ كلف صاحب البريد بنقل أخبار ولاة الدولة وعمالها إلى الخليفة في جميع شؤون شؤونهم كما ينقل إليه أخبار البرغصة ومشاكلها . وقد روى عن أبي جعفر المنصور قوله « ما وددت أن يكون على يابس أعن من أربعة هم عمد الملك لا يصلح إلا بهم كما لا يصلح السرير إلا باربع قواطع : قاض لا تأخذ في الله لومة لائم ، وصاحب شرطة ينفعه الضعيف من القوى ، وصاحب خراج يستقصى ولا يظلم ، وصاحب بريد يكتب لي بأخبار هؤلاء على المصححة » .

وبلغ من انتظام البريد في عهده أنه كان إذا صلح المقرب والماء البريد بأحداث الدولة وأخبارها في النهار ، وإذا صلح الصبح والماء البريد بما حدث في الدولة النساء الليل .

وسائل نقل البريد كانت متعددة :

١ - فكان ينقل بطريق الخيل ، وكانت الطريق تقسم إلى مراحل كل منها اثنا عشر ميلاً ، وتتشا في كل مرحلة محطات بها غيوب وعمال ، فإذا وصل حامل الرسائل إلى أي مرحلة ، وقد تعب فربما يمكن استبداله بأخر من المحطة ، كما يمكن استبدال حامل الرسائل نفسه .

وبذلك تصل الرسائل بسرعة ، حتى قيل ان بعض الرسائل تصل الى مسافات شاسعة في نفس اليوم .

٢ - كما استعمل الحمام الزاجل (للبريد الجوى) في نقل الرسائل ، وقد بلغ هذا النوع من الخدمة أوجه في عهد المماليك في مصر .

٣ - كما كان البريد في بعض الأحيان يستعمل عربات تجرها الخيول وكانت هذه العربات تستعمل في حالات الطوارئ في نقل الجند .

كما أوضحنا من قبل ، لم تكن مهمة صاحب البريد هي مجرد نقل الرسائل ، بل انه كان يقوم بعمل اخر ، ذا أهمية بالغة ، اذ كان عيناً للخليفة على عمله ، فكان عمله اشبه باعمال المخبرات ، وكانت له عيون يمدونه بالأخبار ، ولذا كان يطلق عليه « صاحب البريد والأخبار » وكان ينقل أخبار الولاة والعمال ويكتب التقارير ضدهم ومن أمثلة ذلك تقرير رفعه صاحب بريد بغداد إلى الخليفة المتوكل ضد حاكم بغداد المدعو محمد بن عبد الله ، يبلغه فيه ان هذا الحاكم اشتري جارية بمائة ألف درهم وانشغل بها عن شؤون الناس « وأن أمير المؤمنين لا يجب أن يرى بغداد في سخط ، لأن أمير المؤمنين يجد صعوبة عندئذ في اقرار النظام » .

وكان صاحب البريد يختص بتعيين سائر عمال البريد في الأقاليم وجميع موظفى هذه الدواوين ويفدر رواتبهم . ويشرف على اعمالهم ، وكان الى جانب ذلك مسؤولاً عن شبكة الطرق المنتشرة في سائر أنحاء الدولة ، وكانت هذه الشبكة مرصودة ومبنية في سجلات البريد وفي خرائط البريد التي كان يعدها موظفون معينون لهذا الغرض . وكان يستفاد بها في حالات التحركات العسكرية ، كما استفاد بها العلماء والمغارفيون في أبحاثهم العلمية .

ولبيان مدى أهمية هذه الوظيفة واختصاص صاحبها يكفي أن ترجع الى عهد بولاق بريد لبيان ما يجب على صاحب البريد ، وهو عهد وارى في كتاب الخراج لابن قدامة (راجع الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لقدم متز ترجمة أبو ريدة الجنيبي الأول ص ١٠١) وقد جاء به :

على صاحب البريد «أن يعرف حال عمال الخراج والضياع فيما يجري عليه أمرهم ويتبين ذلك تتبعاً شافياً ، ويستشفه استشفافاً بليغاً ، وينهيه (أى يبلغه) على حقه وصدقه وأن يعرف حال عمارة البلاد وما هي عليه من الكمال والاختلال » وما يجري في أمور الرعية « فيما يعاملون به من الانصاف والجور والرفق والعسف ، فيكتب به مشروحاً . وأن يعرف ما عليه الحكام (القضاة) في حكمهم وسيرهم وسائل مذاهبهم وطراوفهم .. وأن يعرف حال دار الضرب (سک النقود) وما يضرب بها من العين والورق (الذهب والفضة) . وأن يكون ما ينبيه من الأخبار شيئاً يثق بصحته وأن يعرض للمرتبين لحمل الخرائط في عمله ويكتب بعدهم وأسمائهم ومبالغ أرزاقهم وعدد السكك في جميع عمله وأميالها ومواقعها . ويوزع إلى هؤلاء المرتبين بتعجيل الخرائط المنشورة على أيديهم . وإلى الموقعين بثبات المواقف وضبطها حتى لا يتاخر أحد منهم عن الأوقات التي سبليه أن يرد السكة فيها . وأن يفرد ل بكل ما يكتب فيه من أصناف الأخبار كتاباً باعianها ، فيفرد لـ الأخبار القضاة .. والخرج والضياع وأرزاق الأولياء ونحو ذلك كتاباً . ليجري كل كتاب في موضعه » .



هذه خلاصة عن أهم الدواوين المركزية في الدولة تكتفى بها عن ذكر جميع الدواوين ، التي وجدت وتعددت . وختلفت من عصر إلى عصر ، أما بالنسبة لما يقابلها من دواوين إقليمية أى دواوين الولايات ، فقد كان لكل ديوان من الدواوين الرئيسية في العاصمة ديوان مماثل له في الولايات ، أهم الدواوين الإقليمية التي وجدت في الولايات هي ديوان الخراج وديوان الرسائل وديوان الزمام الذي يختص بمراجعة حسابات الولاية .

عمال الدولة

عرض تاريخي :

كان الرسول عليه الصلاة والسلام يختار العمال حسب الكفاية
وبحسب طبيعة العمل الذي يتولاه كل منهم .

وكان يختارهم من أهل الصلاح والدين والعلم .

كما كان يراعى في بعض الأحيان مكانة العامل في نظر العرب أو
في نظر من يولى عليهم . فكان يولي أمم القبيلة عليها مراعاة للنظم
الاجتماعية في ذلك الحين . وكان يختار العمال على هذه الأساس فقط
وياختيارة هو . ولم يقر طالب ولالية على طلبه بل على العكس من ذلك ،
روى أنه لما أتاه أحد كبار المسلمين (في بعض الروايات أنه العباس
عم الرسول وفي بعضها أنه أبو ذر الغفارى) وطلب إليه أن يوليه ولالية
قال عليه الصلاة والسلام :

« إنها لامانة ، وإنها يوم القيمة لخزي وندامة ، الا من أخذها
بحقها ووفى الذي عليه لها » كما قال عليه الصلاة والسلام « ومن ولى من
أمر المسلمين شيئاً فولى أحداً عليه محاباة فعليه اللعنة إلى يوم الدين » .

وهذه الأحاديث الكريمة تتضمن قواعد أساسية :

١ - أن الوظيفة العامة تستوجب الحساب أمام الله وأمام الناس .

٢ - ان المحاكم ليس لها حرية في اختيار العمال بل هو مقيد باختيار
الصلاح دون نظر إلى صلة أو قربى أو أي سبب آخر .

٣ - أن التفاضل بين الناس في الاختيار للموظيفة العامة لا أساس
له الا الكفاية والأمانة . ومن الأمثلة على الاختيار ، اختياره عليه الصلاة
والسلام عبد الله ابن رواحة عاماً على المال اذا أرسله الى خير
فارادوا أن يقدموا له هدية فرفضها وقال لهم « إنما أتيتكم من عند الله

الناس أهـ ، وأنتم أبغض خلق الله أهـ وما حبـى له وبغضـى لكم بـحامـلـى عـلىـ
أن أحـيـفـهـ عـلـيـكـمـ ، وـأـمـاـ مـاـ عـرـضـتـمـ عـلـىـ مـنـ الرـشـوـةـ ، فـهـوـ سـحـتـ لـاتـاكـهـ»

وكان من بين أعيوان الرسول ومستشاريه من سموا بالنقبا ، وهم
من المهاجرين والأنصار وسموا كذلك لأنهم ضمنوا للرسول إسلام قومهم ،

وكان له عدد كبير من الكتاب بلغ عددهم أثناـنـ وـأـرـبعـونـ ، مـنـهـمـ
عـلـىـ بـنـ أـبـىـ طـالـبـ وـعـبـدـ اللهـ بـنـ رـوـاـحةـ وـعـمـرـوـ بـنـ العـاصـ وـغـيـرـهـمـ وـكـانـ
لـكـلـ كـاتـبـ اـخـتـصـاـصـ مـعـيـنـ ، فـكـاتـبـ لـلـعـهـودـ وـالـصـلـحـ ، وـأـخـرـ يـجـيبـ عـلـىـ
رـسـائـلـ الـمـلـوـكـ ، وـكـاتـبـ لـلـغـائـمـ وـكـاتـبـ لـأـمـوـالـ الصـدـقـاتـ ، الـخـ وـكـانـ اـحـدـ
الـكـاتـبـ يـحـمـلـ خـاتـمـ الرـسـولـ عـلـيـهـ السـلـامـ ، وـيـعـضـهـمـ يـتـرـجـمـ مـنـ الـفـارـسـيـةـ
وـالـرـوـمـيـةـ وـالـقـبـطـيـةـ وـغـيـرـهـمـ كـمـاـ عـيـنـ الـقـضـاءـ وـمـقـرـئـ الـقـرـآنـ .

في عهد أبي بكر :

سار أبو بكر سيرة رسول الله عليه الصلة والسلام واحتفظ بالعمال
الذين عينهم ولم يغير أحداً منهم الا للضرورة وكان يتولى بنفسه تعين
الولاة والعمال على الولايات التي قسمت اليها الدولة وأقليل منها ، وإن كان
قد ترك لهم حرية اختيار القضاة ثم يعقد ولاية القضاء من اختيارهم
وعندما اتسعت أطراف الدولة وامتدت خارج شبه الجزيرة العربية ، فقد
رأى أن الحكمة تقتضي توسيع سلطات قواده في العراق والشام ، وعهد
إلى كل منهم أن يولي العمال في الأراضي التي يفتحها .

وفي عهد عمر بن الخطاب :

سار الخليفة الثاني لرسول الله سيرة رسول الله وخليفته الأول في
اختيار الولاية والعمال ، لا أساس إلا الكفاية للعمل ولخدمة الرعية ،
والعامل الأولى بالاختيار هو الكفاء في عمله ، القوى في أدائه ، المهابـ
بين الناس ، العالم بأمور دينه ودنياه .

وهو يختار الولاية والعمال لصفاتهم وكفايتهم فقط ، ولا يحابـ
ولا يجامـلـ رـجـلاـ وـلـوـ كـانـ مـنـ خـيـارـ الصـحـابـةـ .

يقول عمر بن الخطاب لسعد بن أبي وقاص حين ولاد على العراق
« والله ما ولـيـتكـ لـنـسـبـ ، فـلـاـ يـغـرـنـكـ مـنـ اللهـ انـ قـيلـ خـالـ رسولـ اللهـ ،
فـاـنـهـ لـيـسـ بـيـنـ أـحـدـ وـبـيـنـ اللهـ نـسـبـ » .

وهو يرعى القواعد والمبادئ بالنسبة لنفسه ولغيره :

يقول رضي الله عنه عن نفسه « لو علمت ان احدا اقوى مني على هذا الامر ، لكان ضرب العنق احب الى من هذه الولاية » .

ويقول ايضا ، « انى لا تخرج ان استعمل رجلا وانا اجد اقوى منه » .

عزل عمر واليه على الشام شرحبيل بن حسنة ، واضاف عمله الى معاوية ابن أبي سفيان ، فجاء الوالى المعزول الى الخليفة يسأل عن سبب عزله ، فقام عمر فخطب فى الناس ، وبرأ ساحة الوالى المعزول وقال : « ايها الناس انى والله ما عزلت شرحبيل عن سخطة ، ولكنى أردت رجلا اقوى من رجل » . فهو دائمًا يختار الوالى من اهل العلم والورع ويشرط فيه ان يكون قويا ، وان يكون مهابا فى تواضع .

يقول أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه فى ذلك « أريد رجلا اذا كان فى القوم وليس أميرهم ، كان كأنه أميرهم ، واذا كان أميرهم كان كأنه رجل منهم » كما كان يحرص على ان تتتوفر فى العامل الصفات الانسانية الحميدة ، وخاصتها ان يكون رحيمًا بالناس ، وكذلك فقد سار على سنة رسول الله فى عدم تولية من يطلب الولاية .

ولعل المقصود بذلك ان الاختيار مرجعه الى تقدير ولى الامر لا الى طلب من يريد العمل ، ولا وصفه او مكانته او تأثيره .

كذلك فان الوظائف الكبرى لاينبغى ان تشغل بناء على طلب طالب وانما هي موكولة الى حسن اختيار الخليفة ، وهذا هو المبدأ المستقر فى جميع العصور حتى عصرنا الحاضر ، فلا يتصور ان يتقدم شخص انى رئيس دولة يطلب ولاية الوزارء مثلًا .

وكانت المدينة فى أيامه أشبه بمدرسة يتخرج فيها العمال والقواعد والامراء فلا يبعث الى الامصار الا من اختبره في الجملة .

كان كعب بن سوار جالسا عند عمر ، فجاءته امرأة تشكى زوجها فقال لکعب : اقض بينهما . فلما قضى بينهما بما اعجبه وما لم يخطر له ببال ، قال لکعب : اذهب قاضيا على البصرة .

وشناؤم عمر على فرس فركبه لاختباره فعطب ، فاراد عمر رد الفرس لصاحبته فرفض . فقال له عمر : أجعل بيئك حكماً فاختار الرجل شريحاً ، فكان قضاوه على أمير المؤمنين بأن يأخذ ما أبتعى أو أن يرده كما أخذه ، ومعنى ذلك أن عمر لا يستطيع رد الفرس لصاحبته ، قال عمر : « وهل القضاء إلا هكذا » . وبعثه قاضياً على الكوفة ، وأنه لأول يوم عرفه فيه ، وبقي شريحاً قاضياً بالكوفة ستين عاماً .

وكان عمر إذا اختار الوالي لا يتركه وشأنه بل يحدد له الأسس والقواعد العامة التي يسير عليها في عمله ، وتكون مناطق محاسبته ، فكان في الغالب يضمن هذه الشروط في كتاب الولاية (قرار التعيين) ويشهد عليه من حضر من المهاجرين والأنصار .

وكان من هذه الشروط إلا يظلم أحداً في جسده أو عاله ، ولا يستغل منصبه لفائدة أو مصلحة ، وأن يوصل حقوق المسلمين إليهم ولا يضرهم ليذلهم وأن يكون من أهل الحلم والرحمة ، وأن يحكم بين الناس بالعدل .

ومثل هذه القواعد كما كانت ترد في كتاب الولاية ، كانت ترد وأمثالها في الكتب التي يوجهها إلى ولاة الأمصار ، وفي الخطب العامة التي يلقاها على المسلمين في مواسم الحج .

فإذا اختار عمر الولاية وأصدر إليهم توجيهاته كان لا يكف عن مراقبة تصرفاتهم ومحاسبتهم ، وكانت الرقابة على أعمالهم تتم عن طريق عيون له على هؤلاء الولاية ينقلون إليه أخبارهم وأفعالهم ، وعن طريق شكاوى الرعية التي كان بابه مفتوحاً لها جميعاً ولم يتردد عمر قط في محاسبة الولاية مهما علا قدرهم بمجرد أن يصل إليه الخبر أو الشكوى .

فقد حاسب سعد بن أبي وقاص ، خال رسول الله وفتح العراق . وقاد جيوش المسلمين ، عندما نسبت إليه اتهامات اثناء مدة ولايته للعراق ، رأى عمر أن يوفد محمد بن مسلمة لتحقيقها فقام بتحقيقها علينا في المسجد وقد ثبتت براءة سعد في التحقيق ، ولكن عمر قرر أنه

حق من باب الاحتياط ودرءاً للاتهامات مع ثقته بمكانة سعد وبراءته
وافتراض الناس عليه .

وفعل مثل ذلك مع أبي موسى الأشعري ومع خالد بن الوليد ومع
عمرو بن العاص حين استقدمه هو وابنه من مصر بناء على شكوى أحد
المصريين إلى عمر من أن ابن عمرو ضربه ، وتأكد من صدق الشكوى
فأباح لمصرى أن يقتضى من ابن عمرو ، وقام الشاكى بضربه فعلاً ، كما
أباح له أن يمر بالدرة على رأس عمرو لأن ابن عمرو استغل سلطان
أبيه ، لولا ذنب الشاكى عفا عن عمرو .

كما أنه عزل أحد ولاته لمجرد أنه قال شعراً يضعه موضع الشبهة
فقرر عمر مبدأ اساسياً حاصله أن المنصب يضع من القيود على شاغله
ما يحرمه مما يجوز لغيره ، حفظاً للهيبة والقدوة للحاكم .

ولقد كتب لعمر بن الخطاب النجاح في إدارة الدولة ، لصفاته
الذاتية من كفاءة وایمان وقوة وتجرد ، ولما التزمه من قواعد في اختيار
عماله ، وما وضعه لهم من ضوابط وقيود على تصرفاتهم ، وما فرضه
عليهم من رقابة متعددة الأساليب ، من عيون له في كل مكان ، ومن
اتباعه لسياسة الباب المفتوح بالنسبة للرعاية ، وباختصاره لأى فرد من
الرعاية أن يتقدم إليه راساً بشكواه ضد الولاية والعمال ، ومتابعته ل بكل
ما يصل إلى علمه من خطأ منسوب إليهم ، وأخذ من يثبت خطاؤه
بالشدة مهما كان قدره .

وقد توسعنا في بيان المبادئ التي سار عليها هذا الخليفة العظيم ،
لما امتازت به أساليبه الإدارية من اصالة ولما تحقق بها من عدالة ، جعلت
اسم عمر بن الخطاب ووضعه في مكان الصدارة بين صفوف القادة
الإداريين .

في عهد عثمان :

بذا عثمان وهو يسير على ما سار عليه خليفتنا رسول الله في
اختيار العمال ، واستبقى الكثيرين من تم اختيارهم في عهد عمر .

لا أنه طرأت تغييرات في عهده كان لها أثر على سياساته وحكمه ،
وكان لها في النهاية آثاراً اليمة .

ذلك أبن ثراء الدولة وأموالها وترامى أطراها : لم تجعل فى
وسعه أن يسيطر على كل نشاطها .

ذلك كانت شيخوخته سبباً فى ضعفه وتسامحه كما أن أقاربه من
بني أمية كانوا شديدى التأثير عليه فاعتمد عليهم .

وبعد الخروج عن قاعدة الکفاية وحدها كأساس لاختيار .

فولى عثمان الكثير من العمال من أقاربه وقطعهم أموالاً كثيرة
وحصلوا هم على أموال كثيرة وكانوا من أسباب الثورة على عثمان .

وفي عهد على بن أبي طالب :

بدأ على بن أبي طالب غزل ولاة عثمان على الأذصار وتبع طريقة
أسلافه في اختيار الولاية وكان يتبعهم بالنصح والمشورة .

وقد تمسك بأسس اختيار العمال سواء اختارهم بنفسه أو جعل
من سلطة ولاته على الأقاليم حق اختيارهم فقد جاء في كتابه إلى الأشترا
النخعي حين ولاد مصر (ولم ينفذ مقتله) ما ياتى :-

« ثم انظر في أمور عمالك فاستعملهم اختياراً ولا تولهم محاباة
واثرة فإنها جماع شعب الجور والخيانة » .

وهكذا يبدو أن الأساس هو الاختيار ، وإن المحاباة منهى عنها
في اختيار العمال .

في العهد الأموي :

كان معاوية من دهاء السياسة والإدارة والحكم ساعده على ذلك
استعداد طبيعى وتجربة طويلة بدأت منذ كان أحد كتاب رسول الله
وعاصر أباً بكر وعمر وعثمان وتولى الشام عشرين سنة فتمرس بالإدارة
وأاطلع على نظم الحكم والإدارة في بلاد ذات حضارة وإدارة قديمة فلما
ولى الحكم حافظ على أصول الإدارة في عهد الرسول والخلفاء الراشدين
وما خرج عليها إلا إذا دعت ضرورة حسب المحيط الجديد والتحول الذي
افتضاه الخروج من البداوة إلى الحضارة ، وكان يحسن اختيار الولاية
إسوة بأسلافه العظام ولكنـه كان يتحـرى اختيار الأكفاء من بـني أمـية عـمن
يـشقـ فـيهـمـ مـثالـ زـيـادـ بـنـ أـبـيـهـ وـعـبـدـ الـمـلـكـ بـنـ مـروـانـ .

وكان معاوية أول من أباح تعيين النصارى في بعض أعمال الدولة في شئون المال .

وكان العمال قبل ذلك يختارون جفيعاً من المسلمين .
أما عمر بن عبد العزيز فقد عزل كل الولاة وعين أصلاح الرعية .

في العهد العباسى :

وفي عهد العباسيين سار الاختيار أيضاً على أساس الكفاية وان كان الولاء للدولة الجديدة أساسياً في الاختيار فعزل جميع ولاء بنى أمية وولى بدلهم وكانتوا يميلون أيضاً إلى الاختيار من بين آل العباس بل وفي الغائب من الفرس .

يقول أحد المؤلفين في التاريخ الإسلامي :

« وفي العصر العباسى الأول سيطر الإيرانيون (الفرس) على الجهاز الإدارى كله فى حاضرة الدولة وفى الولايات وغلبوا على جميع دواعين الحكومة وتولوا مناصب الولاية على البلدان والوزارات منذ فجر الدولة وكان الوزراء الظاهرون في العصر العباسى الأول كلهم من الفرس فأبوا سمعة الخلل اول وزير عباسى (وأول من أطلق عليه لقب وزير في النظام الإداري الإسلامي) ولـى فارسى ويعقوب بن داود وزير المهدى والوزراء من آل يرمك ومن بنى سهل وغيرهم كثيرون كلهم من الفرس » .

(من ٥٤ الإسلام والحضارة العربية في آسيا الوسطى بين الفتحين العربي والتركى للدكتور حسن أحمد محمود طبعة القاهرة ١٩٦٨) .

وبدأت ظواهر جديدة في شئون العمال فقد ظهرت وظيفة الوزير لأول مرة في عهد بنى العباس كما سلف ، كما تعدد الوزير في عهد أبي جعفر المنصور كما أنشئ في عهد المهدى ديوان للعمال يتولى شئون تنفيذهم وعزلهم .

وكان الرشيد أول من أنشأ منصب قاضى القضاة وجعل إليه تعيين قضاة الأقاليم وعزلهم ، وبذلك فصل بين السلطة القضائية والسلطة التنفيذية .

ومنذ عهد المعتصم وما تلاه هذا العهد ازداد اختيار عمال الدولة من غير العرب من الترك والمغاربة والاجانب وكثير منهم الولاية وعمال الاقاليم بل نولوا الوزارة - وصاروا في بعض الاحيان اقوى من الخلفاء فكانوا يختارون اعوانهم من عمال الاقاليم والولاية دون نظر الى الكفاية مما عجل بانهيار دولة بنى العباس .

القواعد الأساسية لاختيار العمال

قلنا ان دولة الاسلام أساسها العدل والشوري فالعدل أساس الملك .

ولذلك فقد اعتبروا منذ البداية اختيار العمال (الموظفين) من باب اداء الامانات ، فالقاعدة هي أن على ولی الامر أن يولي على كل عمل اصلاح من يجده له .

قال عليه الصلاة والسلام « من ولی من امر المسلمين شيئاً فولي رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله » .

لذلك فان الواجب على الحاكم . وكل من دخل في اختصاصه ان يعين العمال من اى مستوى ان يراعي قاعدة اختيار الاصلاح .

ولا يقدم رجل لانه طلب الولاية ، بل ذلك سبب المنع ، فقد رد رسول الله على بعض طالبي الولاية « انا لا نولى امرنا هذا من طلبه » .

فان عدم عن الحق الى غيره ، لمحبة او قرابة او عداوة فقد خان الله ورسوله .

الاحاديث : قال عليه الصلاة والسلام لابن ذر في الامارة « انها لامانة ، وانها يوم القيمة لخزي وندامة الا من اخذها بحقها ، وادى الذي عليه لها » .

وقال عليه الصلاة والسلام « اذا ضيغت الامانة فانتظر الساعة » .
قيل : وما اضاعتها ؟ قال « اذا وسد الامر الى غير اهله فانتظر الساعة » .

وعلى هذا فان الحاكم عليه ان يختار اصلاح من يوجد ، فإذا لم يوجد من هو صالح لتلك الولاية (الوظيفة) فان عليه ان يختار الامثل في كل

منصب بحسبه وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام ، وأخذه الولاية بحقها ، فقد أدى الأمانة ، وإن اختر أو تخلف بعض الأمور بسبب من غيره إذا لم يمكن الا ذلك (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) .

وبينبغي ان يعرف الأصلح في كل منصب - فان الولاية لها ركنا
القوة والأمانة .

(راجع السياسة الشرعية لابن تيمية) .

قال تعالى (ان خير من استأجرت القوى الامين) .

وقال تعالى (انك اليوم لدينا مكين امين) .

والقوة في كل ولاية بحسبها ، فالقوة في امارة الحرب ترجع إلى
شجاعة القلب والخبرة بالحروب وفنونها .

والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل
عليه الكتاب والسنة ، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام .

والأمانة : ترجع إلى خشية الله ، ولا يشتري بآياته ثمنا قليلا ،
وترى خشية الناس . قال تعالى (فلا تخشوا الناس واخشوني) ،
ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم
الكافرون) .

ما يختص بالعمال من تقليد وعزل

(تعيين الموظفين وعزلهم)

أولا - من الذي يملك تقليد العمال :

القاعدة : أن كل من جاز نظره في عمل (اختص به) صح منه
تقليد العمال عليه فالسلطان المتنوى لجميع الأمور ووزير التفويض
والعامل عام الولاية يجوز له تقليد العمال ولا يجوز ذلك من وزير التنفيذ
بمفرده .

ثانياً - من الذي يجوز تقليد العماله :

القاعدة في الاختيار هي في الكفاية والامانة .

فإن كانت العماله عمالة تفويض بان كان للعامل أن يقلد غيره
روعى فيها الحرية والاسلام لافتقارها إلى الاجتهاد ولا يشترط ذلك في
عماله التنفيذ .

ثالثاً - ما يصح به التقليد (التعين) :

يصح التعين من يملكه نطاقة (أي شفاهة) كما تصح بهسائر
العقود ويصح التعين كتابة (خطأ لا لفظاً) على خلاف العقود الخاصة
اعتباراً بالعرف الجارى فيه . وهذا إذا كان التقليد مقصوراً عليه وليس
عاماً متعدياً يجيز له استنابة غيره فيه .

فإذا كان تعين العامل في عمل كان يتولاه غيره وكان العمل مما
لا يصح الاشتراك فيه اعتبار تعين الثاني عزلاً للأول كما يعتبر عزلاً مع
جواز الاشتراك إذا لم يوجد عرف جارى بالاشتراك فيه .

هل يجوز لمن تولى عملاً أن يستخلف عليه ؟

مرد ذلك إلى اختصاصه حسب قرار تقليده فإذا كان مأذوناً له
بالاستخلاف صراحة جاز له ذلك ويعزل المستخلف بعزل الأصيل .

فإذا كان ممنوعاً من الاستخلاف لم يكن له .

وإذا كان غير مأذون به ولا ممنوعاً منه فالراجح أنه لا يستخلف
إذا كان قادراً على القيام بعمله ، ويجوز له الاستخلاف جزئياً فيما
لا يقدر عليه وهذه هي القاعدة العامة في التفويض بالاختصاصات حسب
ما تقرره القوانين المعمول بها حالياً ، وإن اختلفت التفاصيل .

رابعاً - تحديد اختصاصات العامل من ناحية الموضوع أو من ناحية
الزمان :

من ناحية الموضوع :

(1) يجب تحديد البلد أو الناحية التي يباشر فيها عمله تحديداً
واضحاً يميزها على غيرها .

- (٢) تعيين العمل الذي يتولاه كجباية أو خراج .. الخ .
- (٣) تحديد العمل وما يتصل به من رسوم وحقوق على نحو تنتهي معه الجهة .

من ناحية المدة أو الزمان :

حالات ثلاثة :

(١) اذا كان العامل معيناً لمرة محددة كشهر أو سنة فالنظر جائز خاللها من نوع بعدها لأن اختصاصاته بمباشرة العمل مرتبطة بصفته كعامل ، فلا يجوز له مباشرة العمل بعد أن تنتهي مدة عمله ويزول اختصاصه .

ويستطيع من قلة العامل أن يعزله أثناء المدة إذا رأى المصلحة في ذلك وأساس هذه السلطة له ما يعتبر (من ناحية من تولى التعيين) من أن العقد يعتبر من العقود العامة لنيابته فيها عن الكافة فهو على الأصلح في التخمير وهذا هو أساس حق الجهة الادارية في فصل العامل وأما عن حقه في ترك العمل فقد فرقوا بين حالين .

١ - اذا كان أجره محدداً أجبر على استمراره في عمله لأن العمالة تعتبر عندئذ من الإيجارات المضبة فيجري عليها حكم اللزوم .

٢ - وإن كان الأجر غير محدد بما يصح في الأجر لم تلزم المدة وجاز له ترك العمل بعد أن ينهى إلى من ولاه رغبته في ترك العمل .

(ب) تقدير المدة بالعمل كأن يقلده خراج ناحية معينة عن هذه السنة ، فتكون مدة نظره مقدرة بفراغه من عمله وينعزل بانتهاء العمل .

أما بالنسبة لعزله أو حقه في الاعتزال قبل انتهاء العمل فالحالات حسب ما توضح في البند (١) السابق .

(ج) اذا كان التقليد مطلقاً عن المدة أو العمل (على ما ذكر بالبندين السابقين) فال التقليد صحيح وإن جهلت مدةه لأن المقصود منه الأذن لجواز النظر وليس من عقود الإيجارات الازمة .

خامساً - أجر العامل (أو جارية) :

١ - إذا قدر الأجر أو سمي معلوماً استحق المسمى إذا وفى العمالة
تحتها أى قام بالعمل حسب المعناد دون تقصير ، فإن قصر روعى
تقصيره وأنقص الأجر تبعاً لذلك .

وتلك قاعدة قديمة تربط الأجر بالانتاج .

٢ - وإذا سمي الأجر مجهولاً غير محدد أى تقرر أن له أجراً
ولكن لم يحدد مقداره كان له أجر المثل .

٣ - إذا لم يسم له أجر معلوم أو مجهول في هذه الحالة اختلفت
الآراء في الشافعى أنه لا أجر له على عمله ويكون متطوعاً به حتى
يحدد له أجر وقال المزني له أجر مثله في حالة عدم تحديد الأجر .
وهذا هو الراجح .

الحسبة

تعريف الحسبة :

الحسبة هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ، ونهى عن المفسر إذا ظهر
 فعله . والمعروف هو كل قول أو قصد حسنة الشارع وأمر به ، والمنكر
 هو كل قول أو فعل أو قصد قبحه الشارع ونهى عنه .

شرع الحسبة :

فرض الله الحسبة على عباده في كتابه الكريم فامر بها وحض على
القيام بها بأساليب مختلفة بما يقطع بفرضها وارتفاعها إلى مصاف الفروض
التي قام الإسلام عليها .

وقد أمر الله سبحانه وتعالى بها صراحة في قوله (ولتكن منكم أمة
يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم
المفلحون) (آل عمران)

وجعلها الله سبحانه وتعالى من صفات الإيمان ، وقد منها في
الترتيب على بعض الأحكام الأساسية في الدين ، قال تعالى (والمؤمنون

والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر
ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله) (التوبية) .

وجعل الله تعالى تركها من صفات المُنافقين ، قال تعالى :
(المُنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرن بالمنكر وينهون عن
المعروف) (التوبية) .

ولقد لعن تاركها كما في قوله تعالى : (لعن الذين كفروا من بنى
اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ، ذلك بما عصوا وكانوا
يعتدون ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون)
(المائدة) .

وفضل من يقوم بها من الأمم على غيرها في قوله تعالى : (كنتم
خير أمة أخرجت للناس تأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر) .

وكما فرضت الحسبة على المسلمين ، ففرضت على غيرهم من الأمم ،
ويستدل على ذلك من قوله تعالى في سورة لقمان : (يا بنى اقم الصلاة
وامر بالمعروف وانه عن المنكر وأصبر على ما أصابك ، ان ذلك من عزم
الأمور) .

هذه بعض الأدلة وردت في القرآن الكريم ، ويوجد غيرها أدلة
أخرى عديدة ، أما السنة فانها تتضمن أسانيد عديدة لشرعية الحسبة من
ذلك :

قال رسول عليه الصلاة والسلام : « من رأى منكم منكرا فليغيره
ببيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقبله ، وذلك أضعف
الإيمان ». »

وقال عليه الصلاة والسلام « بئس القوم قوم لا يأمرن بالمعروفة
ولا ينهون عن المنكر ». »

وقال عليه الصلاة والسلام « من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو
خليفة الله في أرضه ، وخليفة رسوله وخليفة كتابه ». »

حكم الحسبة :

حكمها الوجوب كما يتضح من الآيات والأحاديث السابقة ، والتي
تقطع بأن حكمها الوجوب ، وعلى هذا اجماع الفقهاء والمجتهدين .
وهي من فروض الكفاية ، اذ الراجح أنها واجبة على الأمة في
مجموعها وذلك ما يتحقق بقيام ظائفها منها بذلك .

وهذا لا ينفي أنها تجب على القادر عليها ، حتى أنها تكون فرض
بين على أناس بحكم مناصبهم .

طبيعتها ومكانتها :

الأصل في ولاية الحسبة أنها تثبت لكل مكلف لا فرق بين حر وعبد
وحاكم ومحكوم ، يقول عليه الصلاة والسلام « من رأى منكم منكرا
فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فقلبه ، وذلك
ضعف الإيمان » .

ولأن ولاية الخليفة أو المحاكم هي ولاية عامة فان الحسبة تتدرج
تحتها ويصبح الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنسبة اليه فرض عين ،
وهي ايضا فرض عين بالنسبة لمن يعينهم الخلفاء أو الامراء لتولي هذه
المهمة .

والحسبة تلى في المرتبة وظيفة القضاء ، فاقوى الولايات على
العموم هو ولاية رفع المظالم تلتها ولاية القضاء ، تلتها ولاية الحسبة .

والحدود بين هذه الولايات ليست حدوداً أقامها الشارع وضبطها
وحدد فواعصلها على وجه يمنع التداخل بينها ، بل ان لولى الامر ان
يسندها كلها لشخص واحد ، او ان ينصب لكل ولاية من يقوم عليها .

ومع هذا فان الخطوط العامة لولاية رفع المظالم هي التي اوضحتها
الماؤردي بقوله : « هي ولاية تقوم على التناصف بالرهبة وجزر
المتنازعين عن التجاحد بالهيبة ولذا يقوم بها من كان جليل القدر عظيم
الهيبة ظاهر الحكم قليل الطمع كثير الورع » .

اما ولاية القضاء فهي الفصل بين الناس في خصوماتهم وبالتالي
تقصر عنها ولاية الحسبة ، لأن والي الحسبة لا ينشئ الاحكام كالقضاء ،
بل هو يقوم فقط بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وعلى الجملة فان ولاية الحسبة تتفق مع ولاية القضاء في بعض
المسائل وتقصر عنها في بعضها الآخر ، وتزيد عليها في مسائل أخرى .

(١) فهي تتفق مع القضاء في جواز الاستدعاء إلى المحاسب في
النوع من الدعاوى تتعلق بمنكر ظاهر . وهذه الدعاوى هي : ما يتعلق
بحقوق الأفراد من الغش في الكيل أو الميزان ، وما يتعلق بحقوق
الأفراد من غبن أو تدليس وما يتعلق بحقوق الأفراد من المماطلة أو
التأخير في الوفاء بالدين مع القدرة على الوفاء .

(ب) وهي تقصير عنها في عدم تناولها لآلية دعوى تخرج عن نطاق المذكرات الظاهرة وبالتالي لا يجوز لوالى الحسبة أن يتعرض للمفصل في الدعاوى المتعلقة بالعقود والمعاملات ، الا أن يكون الخليفة أو الأمير قد أسد إليه مثل هذا الاختصاص فعندئذ يكون والى الحسبة جاماً بين ولية الحسبة وولاية القضاء .

كما أنها تقصير عنها في عدم تناولها الدعاوى التي تدخل في نطاق المذكرات ، اذا تطرق اليها التجاحد والتناكر ، لأن الحكم فيها عندئذ يكون متوقفاً على سماع البينة او توجيهه اليمين وهو أمر لا يجوز أن يباشره المحتسب وإنما الاختصاص بسماع الشهادة وتوجيهه اليمين من عهد إليه بهذه الولاية من رجال القضاء .

(ج) والحسبة تزيد عن ولاية القضاء في أن والى الحسبة ينظر فيما عليه حال الناس فأن رأهم وقد تركوا معرفة دعاهم إليه ، وان رأهم على منكر نهاهم عنه ، ولو لم يستعده مستعد على ذلك اما القضاء فليس له مثل هذه السلطة لأن اختصاصه لا ينعقد الا لنظر الشخصيات للمفصل في الحقوق التي ترفع اليه الدعوى بطلبها ، هذا عن الحسبة وولاية القضاء .

اما عن الحسبة وولاية المظالم فهي تشبهها في قيامها على قوة السلطان وهبيته ، وفي التعرض للمصالح العامة وانكار العدوان الظاهر ، وتفرق عن ولاية المظالم في أن ولاية المظالم أوقع الولايات ، وفي أن والى الحسبة لا يجوز له الحكم في منازعه بين متخصصين بينما يجوز لوالى المظالم ذلك فيما يجل أمره ، ويعظم خطره لسبب من الأسباب كالتفاوت العظيم بين المتخصصين في الجاه أو المكانة أو السلطان .

(راجع الأحكام السلطانية للماوردي) .

المحتسب :

من الذي يقوم بالحسبة :

الاحتساب من أهم الواجبات التي يقوم بها الخليفة أو الحاكم ، بل ان الحسبة تدخل في عموم ولايته ، كما تدخل في عموم ولاية كل عامل من عمال الدولة من ذوى الولاية العامة كوزراء التفويض وأمراء الأقاليم .

الا أن فى تشعب مهام ولاة الأمور وتعقدتها ما يحتم على ولى الأمر أن يعهد بمهمة الاحتساب الى من يأتمنه عليها ومن يحسن اختيارهم من العمال ، وهؤلاء هم ولاة الحسبة (المحاسبون) .

وقيام المحاسب ب مهمته لا يسقط واجب الاحتساب عن آحاد الناس ، فقد عرفنا أن الحسبة هي فرض كفاية على أمة المسلمين وفرض عين على من تعين للقيام بها ، سواء بحكم توليه لها من قبل ولى الأمر ، او لم يوجد غيره للقيام بها .

غير أنه وأن صح الاحتساب من كل مسلم ، فهناك فروق عديدة بين أوضاع من يقوم بالاحتساب من آحاد الناس وبين المحاسب .

ويقول الماوردي في كتابه (الأحكام السلطانية) ان الفرق بين المتطوع والمحاسب في الاحتساب من الوجوه الآتية :

١ - أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض عين على المحاسب بحكم الولاية وفرضه على غيره فرض كفاية .

٢ - أن قيام المحاسب به من حقوق تصرفه الذي لا يجوز له أن يتشغل عنه ، وقيام المتطوع به من نوافل عمله الذي يجوز أن يتشغل عنه بغيره .

٣ - أن المحاسب منصوب للاستدعاء إليه فيما يجب إنكاره ، فيجوز الالتجاء إليه لازالة منكر لا يقدر المستعدى على إزالته ، وليس المتطوع منصوبا للاستدعاء .

٤ - أن على المحاسب اجابة من استدعاء وليس على المتطوع اجابته .

٥ - أن على المحاسب أن يبحث عن المنكرات الظاهرة ليصل إلى إنكارها ، ويبحث عما ترك من المعروف الظاهر فيامر باقامته ، وليس على المتطوع شيء من ذلك .

٦ - أن على المحاسب أن يتخذ أعواانا وليس للمتطوع ذلك .

٧ - أن للمحاسب أن يعزز (يوقع عقوبة) في المنكرات الظاهرة لا يتجاوز إلى المحدود وليس للمتطوع ذلك .

٨ - أن للمحاسب أن يتغاضى أجرا على عمله من بيت المال ، وليس للمتطوع أن يرتفق على إنكار منكر .

٩ - أن للمحتسب أن يجتهد برأيه فيما يتعلق بالعرف دون الشرع، فيقر وينكر من الأفعال التي جرى بها العرف حسب ما يؤديه إليه اجتهاده وليس للمتطوع أن يجتهد .

الشروط الواجب توافرها في المحتسب :

١ - يجب أن يكون من يتولى الحسبة مكلفا لأن غير المكلف لا يلزمه شيء على أن يجوز له يقوم بالحسبة طواعاً أن يقوم بانكار المنكر والعمل على إزالته ولو لم يكن مكلفاً ، فالحسبة قربى إلى الله لا يمنع من فعلها أحد .

٢ - أن يكون مسلما لأن الحسبة ولاية .

٣ - أن يكون عالما بالمنكرات الظاهرة ، عالما بحكم الشرع فيما يأمر به وينهى عنه فإن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبّحه الشرع .

٤ - أن يكون عدلاً فلا يجوز للفاسق أن يحتسب ، وقد اختلف الفقهاء في اشتراط العدالة اختلافاً شديداً ، فذهب الماوردي وبعض الفقهاء إلى اشتراط العدالة مستدلين على رأيهم بأدلة عديدة منها قوله تعالى : (كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون) ولهذا وجوب عندهم أن يكون والي الحسبة من عرف عنهم الاستمساك بالدين لأن تقويم الغير فرع للاستقامة . كيف يصلح غيره من لا يستطيع أصلاح نفسه .

وأجاز فقهاء آخرون للفاسق أن يحتسب ، ومن هؤلاء الإمام الغزالى ، وذلك حتى لا يضيق باب الاحتساب ، لأن الفاسق .. مع ضلاله - قد يكون مسموم الكلمة بين الناس مطاعاً ، فتحتفق المصلحة باحتسابه .

ويستدل هؤلاء على رأيهم بأدلة عديدة منها أن الآيات والآحاديث الواردة بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر وردت عامة غير مخصصة ولم يوجد ما يصلح مخصوصاً لها بالعدل ، ولأن الاجماع على وجوب الحسبة على كل مسلم ، ولأن في اشتراط العدالة تضييقاً لباب الحسبة لأن الإنسان ليس معصوماً والعصمة ليست إلا للأئمّة ، ونقلوا عن سعيد بن جبير قوله (إن لم يأمر بالمعروف وينه عن المنكر الا من لا يكون فيه شيء لم يأمر أحد بشيء) .

(راجع الحسبة في الإسلام للأستاذ ابراهيم دسنوسي الشهاوى
ص ٤٦) .

ونرى أنه لا يجوز لولي الامر أن يعين محتسبا إلا من ذوى العدالة حتى تتحقق الثمرة المرجوة من احتسابه وأما قيام الأفراد بالحسبنة ططوعاً فان من المفيد للمجتمع توسيع دائرة الاحتساب باجازته لكل قادر ، وهو ما يتمشى مع رأى الإمام الغزالى .

وسائل الاحتساب :

يقول الفقهاء ان الامر بالمعروف والنهى عن المنكر له درجات ومراتب تتفاوت فيما بينها في القوة . وفي الاختصاص ب مباشرتها .

١ - فاولها التعريف ، وذلك ببيان حكم الله تعالى لأن الشخص قد يقدم على المنكر غير عالم به .

٢ - ويلى التعريف العضة والتخويف بـالله سبحانه وتعالى ويكون ذلك من يأتي المنكر وهو يعلم أنه منكر واتباع هذا الاسلوب يكون بالرحمة والرفق لأن ذلك أدعى إلى استماع العضة وقبول النصح والارشاد .

٣ - ثم التقرير والتعنيف بالقول الغليظ الخشن ، اذا لم يثمر الاسلوب الثاني من أساليب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والتغليظ في القول لا يخول المحتسب أن يفحش أو يسرف فيه ولا أن ينسب إلى من ينصحه ما ليس فيه ، بل يكون التغليظ يقدر الحاجة وقد قيل « اذا أمرت بمعرفة أو نهيت عن منكر وجب الا يكون أمرك أو نهيك منكرا »

٤ - ثم التغيير باليد . وهذه الوسيلة غير متصرفة في المنكرات القولية ، ولكنها متصرفة في حالات أخرى من المعصية ، فلم يتحسب أن يريق الخمر ، وأن يخرج المغتصب من الدار التي اغتصبها وأن ينزع الذهب من أصحاب المحتلبي به ، وكلما استطاع المحتسب تكليف المحتسب عليه بأن يجري التغيير بنفسه ، امتنع على المحتسب أن يجري هو هذا التغيير .

فإذا عجز عن حمل المحتسب عليه أن يقوم بالتغيير مما عمد إليه من منكر بنفسه قام المحتسب بهذه المهمة وبشرط الا يجاوز ما تدعوه

الى الحاجة أو الضرورة لأن التجاوز أمر منكر واسراف في الأذى لا محل له .

٥ - التهديد ، وعلى المحتب في هذه الحالة الا يهدد المحتب عليه الا بما يقدر عليه من عقاب ، والا استخف المحتب عليه بتهديده وأصبح عديم الأثر .

٦ - الضرب ونحو ذلك من ضروب التعزير التي لا تصل إلى شهر السلاح .

٧ - الاستعانة بالأغوان والسلاح ، ويكون ذلك عند توقع المقاومة المسلحة من مفترض المنكر ، يقول الله تعالى : (فَإِنْ بَغَتْ أَحَدُهُمْ عَلَى الْأَخْرَى فَقَاتَلُوهُ الَّتِي تَبْغَى حَتَّى تَفْئِي إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ، فَإِنْ فَاعَتْ فَاصْلِحُوهَا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَاقْسُطُوا) .

ومراتب الحسبة لا تثبت كلها الا لوالى الحسبة ، وهي كما رأينا على درجات ، وبالتالي لا يجوز لوالى الحسبة أن ينتقل من مرتبة إلى أخرى إذا أسعفته المرتبة السابقة في بلوغ غرضه ويتquin عليه دائمًا أن يبدأ بأقل المراتب درجة متدرجاً صعوداً إلى أعلىها كلما اقتضى الحال ذلك ، فلكل مرتبة حالة تناسبها ، ولا يجوز وبالتالي للمحتب أن يبلغ غرضه بوسيلة تجاوز ما هو ضروري للحالة التي يواجهها ولا عذر عليه غير مشروع .

اما بالنسبة لمن يقوم بالحسبة من أحد الناس ، فله من هذه المراتب الأولى والثانية والثالثة على الا يلغا إلى الثانية او الثالثة اذا كفت الأولى وله كذلك الرابعة اذا امن الا يقاوم او يصد .

والحسبة نظام يقوم على الزجر والرهبة بأمر الناس باتيان المعروف واجتناب المنكر والوفاء بهذا الغرض من أجل وأنبل الغايات ، ولهذا احتلت الحسبة دوراً هاماً في حمل الناس على التزام الجادة واتباع تعاليم الله ورسالات أنبيائه .

ولا يزال الأمر معروفاً والنهي عن المنكر التزاماً على كل مكلف لاحقاق الحق ولنصرة الدين وحتى تكون كلمة الله هي علينا .

ملحق رقم (١)

بيان باسماء خلفاء الدول الإسلامية

أولاً : يتضمن هذا الجدول بياناً باسماء الخلفاء منذ وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام وتولى أبي بكر الخلافة .

وقد تم فتح مصر سنة ٢٠ هـ في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه . وظلت مرتبطة بالخلافة الإسلامية حتى بداية القرن العشرين .

وإذا كان الأصل أن الخلافة الإسلامية تقوم على أساس امتداد سلطان الخليفة إلى العالم الإسلامي كافة ، وأن الخليفة هو مستودع السلطة وصاحبها ، وأن من عداه من العاملين هم نواب له وأعوان لا أنه يلاحظ ما يأتي :

(١) أن هناك فترات في التاريخ الإسلامي تنازع فيها أمر الخلافة حكام متعددون ، فوجد أكثر من خليفة في وقت واحد ، في بقاع مختلفة من العالم الإسلامي ومن أمثلة ذلك قيام الخلافة الأموية في الأندلس (١٣٨ - ٥٤٣ هـ) والخلافة الفاطمية في المغرب ومصر (٢٨٨ - ٥٦٧ هـ) في الوقت الذي كانت الخلافة العباسية قائمة في بغداد - وبناء على ذلك فإن الأقاليم المختلفة في الدولة كانت تتبع الخلافة التي يكتب لها التغلب والسيطرة على الأقاليم .

(ب) ومن جهة أخرى يلاحظ أنه في فترات طويلة من التاريخ الإسلامي لم يكن الخلفاء يمثلون السلطة الحقيقة في الدولة ، وإنما كان يستائز بالسلطان الحقيقي من تتيح له ظروفه وامكانياته المادية والعسكرية وظروف ضعف الخلفاء الاستئثار بالسلطة ، فنشأ عمال وسلطانين وولاة أقواياء استطاعوا أن يسيطروا على الخليفة سيطرة كاملة في بعض الأحيان ، أو يستقلوا بادارة أقاليمهم في أحوال أخرى ولكن في أغلب الأحوال ، كان هؤلاء الولاة والسلطانين يتمسكون بالخلافة باعتبارها تعبيراً عن وحدة الدولة الإسلامية ، وارتباطاً بالجانب الديني .

ثانياً : يتضمن هذا الجدول بياناً بأسماء الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين والفاطميين (باعتبار صلتهم بمصر) والعثمانيين، متباوزين عن الأنظمة التي نشأت في أقاليم أخرى من العالم الإسلامي ولم تكن لها ارتباطات بالحكم في مصر (مثل الخلافة الأموية في الأندلس) .

عهود الخلفاء

أولاً : الخلفاء الراشدون :

ميلادية	هجرية	
٦٣٤	١٣ - ٦٣٢	١١
٦٤٤	٢٣ - ٦٣٤	١٢
٦٥٦	٣٥ - ٦٤٤	٢٤
٦٦١	٤٠ - ٦٥٦	٣٥
		أبو بكر الصديق
		عمر بن الخطاب
		عثمان بن عفان
		علي بن أبي طالب

ثانياً : الخلفاء الأمويون « ١٤ خليفة » :

٦٨٠ - ٦٦١	٦٠ - ٤٠	معاوية الأول
٦٨٣ - ٦٨٠	٦٤ - ٦٠	يزيد الأول
٦٨٤ - ٦٨٣	٦٤	معاوية الثاني
٦٨٥ - ٦٨٤	٦٥ - ٦٤	مروان بن الحكم
٧٠٥ - ٦٨٥	٨٦ - ٦٥	عبد الملك بن مروان
٧١٥ - ٧٠٥	٩٦ - ٨٦	الوليد بن عبد الملك
٧١٧ - ٧١٥	٩٩ - ٩٦	سليمان بن عبد الملك
٧٢٠ - ٧١٧	١٠١ - ٩٩	عمر بن عبد العزيز
٧٢٤ - ٧٢٠	١٠٥ - ١٠١	يزيد الثاني
٧٤٣ - ٧٢٤	١٢٥ - ١٠٥	هشام بن عبد الملك
٧٤٤ - ٧٤٣	١٢٦ - ١٢٥	الوليد الثاني
٧٤٥ - ٧٤٤	١٢٦ - ١٢٦	يزيد الثالث

ميلادية

هجرية

٧٤٤ ١٢٧ - ١٢٦
٧٥٠ ١٣٢ - ١٢٧

ابراهيم

مروان بن محمد

« انتهت الخلافة الاموية بمقتل آخر خلقها مروان بن محمد بعد حروب مريرة بينه وبين الخلفاء العباسيين » .

ثالثاً : العباسيون (٤٨) :

ميلادية

هجرية

٧٥٤ - ٧٥٠ ١٣٦ - ١٣٢

أبو العباس عبد الله السفاح

٧٧٥ - ٧٥٤ ١٥٨ - ١٣٦

أبو جعفر المنصور

٧٨٥ - ٧٧٥ ١٦٩ - ١٥٨

المهدي

٧٨٦ - ٧٨٥ ١٧٠ - ١٦٩

الهادى

٨٠٩ - ٧٨٦ ١٩٣ - ١٧٠

هارون الرشيد

٨١٣ - ٨٠٩ ١٩٨ - ١٩٣

الامين

٨٣٣ - ٨١٣ ٢١٨ - ١٩٨

المأمون

٨٤٢ - ٨٣٣ ٢٢٧ - ٢١٨

العتصم

٨٤٧ - ٨٤٢ ٢٢٢ - ٢٢٧

الواشق

٨٤٧ ٢٤٧ - ٢٣٢

المتوكل

٨٦١ ٢٤٨ - ٢٤٧

المنتصر

٨٦٢ ٢٥٢ - ٢٤٨

المستعين

٨٦٦ ٢٥٥ - ٢٥٢

المعتز

٨٦٩ ٢٥٦ - ٢٥٥

المهدي

٨٩٢ ٢٨٩ - ٢٥٦

العتمد

٩٠٢ ٢٩٥ - ٢٨٩

المكتفى

٩٠٨ ٣٢٠ - ٢٩٥

المقتدر

٩٣٢ ٣٢٢ - ٣٢٠

القاهر

هجرية ميلادية

٩٣٤	٣٢٩ - ٣٢٢	الراضي
٩٤٠	٣٣٣ - ٣٢٩	المتقى
٩٤٤	٣٣٤ - ٣٣٣	المستكفي
٩٤٦	٣٦٢ - ٣٣٤	المطیع
٩٧٤	٣٨١ - ٣٦٢	الطائع
٩٠١	٤٢٢ - ٣٨١	القادر
٤٦٧	٤٦٧ - ٤٢٢	القائم
١٠٧٥	٤٨٧ - ٤٦٧	المقتدى
١٠٩٤	٥١٢ - ٤٨٧	المستظہر
١١١٨	٥٢٩ - ٥١٢	المسترشد
١١٣٥	٥٣٠ - ٥٢٩	الراشد
١١٣٦	٥٣٠ - ٥٣٠	المقتفى
١١٧٠	٥٦٦ - ٥٥٥	المستنجذ
١١٧٠	٥٧٥ - ٥٦٦	المستضيء
١١٨٠	٦٢٢ - ٥٧٥	الناصر
١٢٢٥	٦٣٣ - ٦٢٢	الظاهر
١٢٢٦	٦٤٠ - ٦٣٣	المستنصر
١٢٥٨	٦٤٠ - ١٢٤٢	المستعصم

وقد سقطت الخلافة العباسية في بغداد على أيدي التتار سنة ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) وقتل الخليفة المعتصم ثم قامت الخلافة العباسية مرة أخرى في مصر بناء على دعوة الظاهر بيبرس سلطان مصر في ذلك العهد الذي استدعي أحد أبناء الخليفة العباسيين ويوبع في القاهرة بالخلافة وتولى الخليفة العباسيون بعد ذلك على النحو التالي :

باقي الخلفاء العباسيين « وكان مقرهم في مصر » :

ميلادية	هجرية	المنتصر بالله أحمد
٦٥٩	٦٦٠ - ١٢٦١	١٢٦٢ -
١٣٠١	٦٦٠ - ١٢٦٧	الحاكم بأمر الله أحمد

« يبدو انه قد مضى فترة زمنية بعد مقتل المنتصر بالله احمد في احدى المعارك ضد التتار وبين مبايعة الخليفة التالي وهو الحاكم بأمر الله احمد » .

ميلادية	هجرية	المنتصر بالله سليمان
١٣٤٠	٧٤٠ - ١٣٠١	المنتصر بالله احمد
١٣٤٠	٧٤٠	الواثق بالله ابراهيم
١٣٤٠	٧٤١ - ٧٤٠	الحاكم بأمر الله احمد (الثاني)
١٣٤٧	٧٤١ - ١٣٤٠	المعتمد بالله ابو بكر
١٣٦٢	٧٤٢ - ١٣٤٧	المتوكل على الله محمد
١٣٧٧	٧٤٣ - ١٣٦٢	المستعصم بالله زكريا
١٣٧٧	٧٤٣	المتوكل على الله محمد (مرة ثانية)
١٣٧٧	٧٤٤ - ١٣٧٧	الواثق بالله عمر الثاني
١٣٨٣	٧٤٤ - ١٣٨٣	المستعصم بالله زكريا (ثانية)
١٣٨٩	٧٤٥ - ١٣٨٦	المتوكل على الله (مرة ثلاثة)
١٤٠٥	٧٤٦ - ١٣٨٩	المستعين بالله العباس
١٤١٢	٧٤٧ - ١٤٠٥	المعتمد بالله داود
١٤٤١	٧٤٨ - ١٤١٢	المستكفى بالله سليمان
١٤٥١	٧٤٩ - ١٤٤١	القائم بالله حمزة
١٤٥٥	٧٥٠ - ١٤٥١	المستنجد بالله يوسف
١٤٧٩	٧٥١ - ١٤٥٥	المتوكل على الله عبد العزيز
١٤٩٧	٧٥٢ - ١٤٧٩	المستمسك بالله يعقوب
١٥١٦	٧٥٣ - ١٤٩٧	المتوكل على الله محمد
١٥١٧	٧٥٣ - ١٥١٦	

وفي عهد المتوكل تم للأتراء العثمانيين فتح سوريا ومصر ، وأصباحت مصر داخلة في نطاق الدولة العثمانية ، ويروى التاريخ أن السلطان سليم الأول العثماني فتح مصر ونفي الخليفة العباسي المتوكل إلى الاستانة ، كما يروى التاريخ أن المتوكل قد تنازل للسلطان سليم عن الخلافة ، ولكن الكثير من المؤرخين أمثال برو كلمان وتوماس أرنولد يؤيدون فكرة أن هذا التنازل لم يكن له ما يوجبه ويروى التاريخ أن سلاطين آل عثمان يدعون الخلافة ويطلقون بلقب الخليفة منذ عهد السلطان مراد الأول سنة ١٣٥٩ م ، أي قبل فتحهم لمصر بكثير . ومع ذلك فإنه بمضي الزمن أصبح المعترف به رسمياً وعلينا أن سلاطين آل عثمان قد أقاموا من أنفسهم خلفاء الدولة الإسلامية . وظلت الخلافة قائمة في ظلال دولتهم حتى الفاتح أتاتورك رئيس الدولة التركية

والذى لاشك فيه أن الخلافة العباسية - بعد أن ظلت قائمة ولو على
سبيل الرمز للوحدة الاسلامية - حتى دخول العثمانيين مصر سنة ١٥١٧
فانها قد انتهت فى هذا التاريخ وحلت محلها الخلافة العثمانية ▪ بصرف
النظر عن التاريخ الذى أُعلن فيه العثمانيون الخلافة في دولتهم ، ومنذ
عهد سليم الأول تربع على عرش الخلافة ٢٩ خليفة من سنة ١٥١٢ الى
١٩٤٠

«الخلفاء العثمانيون من عهد سليم الأول : « ٢٩

١٥١٢ هـ (فتح العثمانيون مصر سنة ٩١٨ ميلادية) سليم الاول

١٥٦٦	٩٧٤	سلیمان القانونی
١٥٧٤	٩٨٢	مراد الثالث
١٥٩٥	١٠٠٣	محمد الثالث
١٦٣٣	١٠١٢	احمد الاول

مصطفى الأول

هجرية ميلادية
١٦١٧ - ١٠٢٦

(ومرة ثانية سنة ١٦٢٢ بعد عثمان الثاني)

عثمان الثاني	١٦١٨ ١٠٢٧
مراد الرابع	١٦٢٣ ١٠٣٢
ابراهيم بن احمد	١٦٤٠ ١٠٤٩
محمد الرابع	١٦٤٨ ١٠٥٨
سليمان الثاني	١٦٨٧ ١٠٩٩
احمد الثاني	١٦٩١ ١١٠٢
مصطفى الثاني	١٦٩٧ ١١٠٦
احمد الثالث	١٧٠٣ ١١١٥
محمود الاول	١٧٣٠ ١١٤٣
عثمان الثالث	١٧٥٤ ١١٦٨
مصطفى الثالث	١٧٥٧ ١١٧١
عبد الحميد الاول	١٧٧٤ ١١٨٧
سليم الثالث	١٧٨٩ ١٢٠٣
مصطفى الرابع	١٨٠٧ ١٢٢٢
محمود الثاني	١٨٠٨ ١٢٢٣
عبد المجيد الاول	١٨٣٩ ١٢٥٥
عبد العزيز بن محمود	١٨٦١ ١٢٧٧
مراد الخامس	١٨٧٦ ١٢٩٣
عبد الحميد الثاني	١٧٧٦ ١٢٩٣
محمد رشاد (الخامس)	١٩٠٩ ١٣٢٧
محمد وحيد الدين (السادس)	١٣٣٦ ١٩١٨ ١٩١٨ عزل
عبد المجيد الثاني	١٣٤٢ - ١٣٤١ هـ

١٩٢٢ - ١٩٢٤ م كان رمزا
دينيا ولم يكن له أى سلطة (عزل
في رجب سنة ١٣٤٢ هـ ، في ٢ مارس
سنة ١٩٢٤ م)

خامساً : الخلفاء الفاطميين (١٤) :

هجرية ميلادية

٩١٠ - ٢٩٧	المهدى محمد عبد الله
٩٣٤ - ٣٢٢	القائم - أبو القاسم محمد (عبد الرحمن)
٩٤٥ - ٣٣٤	المنصور - أبو الطاهر اسماعيل
٩٧٥ - ٩٥٣ - ٣٤١	المعز لدين الله - أبو تميم معد

(في عهده فتح مصر ٩٥١ على يد جوهر الصقلي ، وانتقلت مصر من الخلافة العباسية إلى الخلافة الفاطمية) .

ميلادية	هجرية	
٩٧٥ - ٩٩٦	٣٨٧ - ٤٦٥	العزيز أبو منصور تزار
١٠٢٠ - ٩٩٦	٤١١ - ٣٨٦	الحاكم - أبو علي المنصور
١٠٣٥ - ١٠٢٠	٤٢٧ - ٤١١	الظاهر - أبو الحسن على
١٠٩٣ - ١٠٣٥	٤٨٣ - ٤٢٧	المستنصر - أبو تميم معد
١١٠٢ - ١٠٩٤	٤٩٤ - ٤٨٧	المستعلى - أبو القاسم أحمد
	٤٩٥ - ٤٩٥	الامر - أبو علي المنصور

«اغتيل في ٢ ذي القعدة سنة ٥٢٤»

(بقيت الخلافة شاغرة من ذي القعدة سة ٥٢٤ إلى المحرم سنة ٥٢٥) .

ميلادية	هجرية	
١١٤٩ - ٢١٣٩	٥٤٤ - ٥٢٥	الحافظ - أبو الميمون عبد للمجيد
١١٤٩ - ١١٤٩	٥٤٩ - ٥٤٤	الظاهر - أبو المنصور اسماعيل
١١٦٠ - ١١٥٤	٥٥٥ - ٥٤٩	الفائز - أبو القاسم عيسى
١١٧١ - ١١٦٠	٥٥٥ - المحرم ٥٦٧	العاشر - أبو محمد عبد الله

ملاحظات :

١ - الخلافة الفاطمية - هي خلافة شيعية نشأت في بلاد المغرب حيث اتّخذ أبو عبيد الله الشيعي المهدي (جنوب تونس) عاصمة له ونادي بنفسه خليفة وينتهي نسب أبي عبيد الله الشيعي إلى اسماعيل (زعيم الطائفة الاسماعيلية) ابن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم .

٢ - فتح الفاطميون مصر سنة ٣٥٨ هـ في عهد الخليفة المعز لدين الله ، وظلوا يحكمونها حتى سنة ٥٦٧ هـ (١٤٧١ م) ، حين خلع صلاح الدين الأيوبي الخليفة العاضد وأعاد مصر إلى دائرة الخلافة العباسية في عهد الخليفة العباسى المستضيء .



ملحق رقم (٢)

ولاة وحكام مصر الاسلامية

عصر الخلفاء الراشدين هجرية

٢١

عمر بن العاص

سنة ٢٥

قيس بن سعيد بن عبادة سنة ٣٥

محمد بن أبي بكر سنة ٣٦

العصر الأموي :

٤١

عمرو بن العاص

٤٣

عتبة بن أبي سفيان

٤٧

مسلمة بن مخلد

٦٥

عبد العزيز بن مروان

٨٤

عبد الله بن عبد الملك بن مروان

٩٠

قرة بن شريك

١٠٥

محمد بن عبد الملك بن مروان

١٠٨

حفص بن الوليد

١١١

الحكم بن قيس

١٢٢

عبد الملك بن مروان بن موسى

العصر العباسي :

١٣٣

صالح بن علي

١٣٣

عبد الملك بن زيد الخراساني

هجرية

- ١٤٤ يزيد بن حاتم بن قبيصية
 عبد الصمد بن على بن عبد الله
 بن العباس ١٥٥
 مطر مولى المنصور ١٥٩
 واضح مولى المهدى ١٦٢
 ابراهيم بن صالح بن العباس ١٧٥
 الفضل بن صالح ١٧٩
 على بن سليمان بن على ١٧٩
 موسى بن عيسى بن موسى ١٧١
 جعفر البرمكى (أناب عنه عمر
 ابن مهران) ١٧٦
 هرثمة بن اعين ١٧٨
 عبد الملك بن صالح ١٧٨
 اسماعيل بن صالح ١٨١
 السرى بن الحكم ٢٠٠
 محمد ثم عبد الله ابن السرى بن
 الحكم ٢٠٥
 عبد الله طاهر بن الحسين ٢١١
 ابناج التركى ٢٣٥
 عنبرة بن اسحق ٢٣٨
 الفتح بن خاقان ٢٤٢
 مزاحم بن خاقان ٢٥٣
 باكباك التركى (أناب عنه احمد
 بن طولون) ٢٥٤
 باجورخ التركى (أناب عنه احمد
 ابن طولون) ٢٥٦

فى عهد الدولة الطولونية : (٢٥٤ - ٨٦٨/٥٢٩٢ - ٩٠٥م)

ملحوظة : سميت هذه الفترة باسم الدولة الطولونية لأن احمد بن طولون كاد أن يكون مستقلاً في حكم مصر عن الخلافة . ونماذج الخلافة السلطان ، ولكن الطولونيين انتهوا إلى الاتفاق مع الخلافة في عهد خمارويه .

وكان أحمد بن طولون قد تولى أمور مصر نيابة عن الوالي باكيائ التركى (زوج ام احمد بن طولون) منذ سنة ٢٥٤ ثم نيابة عن الوالى باجورخ التركى (والد زوجة احمد بن طولون) ثم استمر فى الولاية على مصر بعد ذلك بما يشبه الاستيلاء .

الولاة فى العصر الطولونى : هجرية

٢٧٠ - ٢٥٤	أحمد بن طولون ٠٠٠
٢٨٢ - ٢٧٠	خماروية بن أحمد بن طولون
٢٩٢ - ٢٨٢	أبو العساكر جيش بن خماروية
٢٩٢	شيبان بن أحمد بن طولون

الولاة بعد الطولونيين :

قضى الخليفة المكتفى على الحكام الطولونيين بواسطة جيش أرسله الى مصر حاربهم وانتصر عليهم وعادت مصر الى التبعية الكاملة للخلافة سنة ٥٢٩٢ .

ولكن الاحوال بمصر لم تكن مستقرة ، وقد عهد الخلفاء خلال ٣١ سنة من سنة ٢٩٢ الى سنة ٣٣٣ بولاية مصر الى ١٥ وال كان اولهم :

٥٢٩٢	عيسى بن الندرى
٥٣٣٣	واخرهم : محمد بن طنج الاخشيد
في عهد الدولة الاخشيدية :	

(٩٦٩ - ٩٤٥ / ٣٥٨ - ٣٢٣)

ملحوظة : كان وضع الاخشidiين بمصر معايير لوضع الطولونيين من حيث علاقتهم بالخلافة ، فقد كانت دولتهم تكاد تكون مستقلة عن الخلافة مع بقاء العلاقة بينهما قائمة ، وولاتهم هم :

٣٣٥ - ٣٣٣	محمد بن طنج الاخشيد
٣٤٩ - ٣٣٥	أبوالقاسم ابوجورين محمد بن طنج
٣٥٤ - ٣٤٩	أبو الحسن علي بن محمد بن طنج

وفي عهد هذين الواليين كان كافور الأخشيد وصيا عليهمما واستبد بالامر دونهما وبعد وفاته استمر في الحكم الى أن اقره الخليفة عليه .

هجرية	كافور الأخشيد
٣٥٦ - ٣٥٤	ابو الغوارى احمد بن الاخشيد
٣٥٨ - ٣٥٦	

(كان هذا الاخير قاصرا وكان الوصى عليه الحسن بن عبيد الله بن طنج - وكانت فترة مسيطرته انتهت بدخول الفاطميين مصر)

في عهد الخليفة الفاطمية : (٣٥٨ - ٥٦٧) .

جوهر الصقلى (من سنة ٣٥٨ - ٥٣٦) .

يعتبر جوهر الصقلى واليا على مصر باسم الخليفة الفاطمى فى الفترة من تاريخ فتح مصر سنة ٣٥٨هـ الى حين قدوم المعز سنة ٥٣٦هـ .

واما طول فترة حكم الفاطميين لمصر فقد كان الخلفاء يقيمون

بها ، وهم خلفاؤها وحكامها بوزرائهم وعمالهم .

فحكام مصر فى عهد الفاطميين هم الخلفاء الفاطميين . وان ظهر بعض الوزراء الاقوياء بمظهر الولاية أو الحكام ، مثل بدر الدين الجمامى (أمير الجيوش) المتوفى (سنة ٥٤٨) وابنه الأفضل ، وأحمد بن الأفضل الذى شل سلطان الخليفة وتولى كافة الامور .

سلطان الدولة الأيوبية :

صلاح الدين الايوبي	٥٨٩ - ٥٦٤
العزيز بن صلاح الدين	٥٩٥ - ٥٨٩
منصور	٥٩٦ - ٥٩٠
العادل	٦١٥ - ٥٩٦
الكامل محمد	٦٣٥ - ٦١٥
العادل الثاني	٦٣٧ - ٦٣٥

هجرية

٦٤٧ - ٦٣٨

٦٤٨ - ٦٤٧

٦٤٨ (عزله أبيك)

الصالح نجم الدين أيوب

توران شاه

الأشرف مظفر الدين موسى

سلطانين المماليك

(المماليك البحرية.)

المعز أبيك

المنصور على

المظفر قطز

الظاهر بيبرس

السعيد يرقة خان

العادل سالمش

المنصور قلاون

الأشraf خليل

الرحيم بيدار

الناصر محمد

العادل كتبغا

المنصور بلاجع

الناصر محمد (مرة ثانية)

المظفر بيبرس الجاشنكير

الناصر محمد (مرةثالثة)

المنصور أبو بكر

الأشراف كجل

الناصر أحمد

الصالح إسماعيل

الكامل شعبان

المظفر حاجي

هجرى	٦٤٨	١٢٥٧ - ١٢٥٠
ميلادى	٦٤٨	١٢٥٧ - ١٢٥٠
هجرى	٦٥٥	٦٤٨ - ٦٥٥
ميلادى	٦٥٥	١٢٥٩ - ١٢٥٧
هجرى	٦٥٧	٦٥٨ - ١٢٥٩
ميلادى	٦٥٨	١٢٦٠ - ٦٥٧
هجرى	٦٧٦	٦٧٦ - ١٢٦٠
ميلادى	٦٧٦	١٢٦٢ - ١٢٦١
هجرى	٦٧٨	٦٧٨ - ١٢٦٢
ميلادى	٦٧٩	١٢٧٩ - ٦٧٩
هجرى	٦٨٩	٦٨٩ - ١٢٧٩
ميلادى	٦٨٩	١٢٩٣ - ٦٩٣
هجرى	٦٩٣	٦٩٣ - ١٢٩٣
ميلادى	٦٩٤	٦٩٤ - ١٢٩٣
هجرى	٦٩٦	٦٩٦ - ١٢٩٤
ميلادى	٦٩٦	١٢٩٦ - ٦٩٦
هجرى	٦٩٨	٦٩٨ - ١٢٩٦
ميلادى	٦٩٨	١٢٩٩ - ٦٩٨
هجرى	٧٠٨	٦٩٨ - ١٢٩٩
ميلادى	٧٠٨	١٣٠٨ - ٧٠٨
هجرى	٧٠٩	٧٠٩ - ١٣٠٨
ميلادى	٧٠٩	١٣٤٢ - ٧٠٩
هجرى	٧٤١	٧٤١ - ١٣٤٢
ميلادى	٧٤٢	٧٤٢ - ١٣٤٢
هجرى	٧٤٣	٧٤٣ - ١٣٤٢
ميلادى	٧٤٣	١٣٤٢ - ٧٤٣
هجرى	٧٤٦	٧٤٦ - ١٣٤٢
ميلادى	٧٤٦	١٣٤٥ - ٧٤٦
هجرى	٧٤٧	٧٤٧ - ١٣٤٥
ميلادى	٧٤٧	١٣٤٦ - ٧٤٧
هجرى	٧٤٨	٧٤٨ - ١٣٤٦

ميلادي	هجرى	المالك البرجية (تابع)
١٤٦٧	٨٧٢	الظاهر البای
١٤٦٨ - ١٤٦٧	٨٧٢	الظاهر تمرينا
١٤٩٦ - ١٤٩٨	٩٠١ - ٩٠٣	الاشرف قايتباى
١٤٩٨	٩٠٤ - ٩٠١	الناصر محمد بن قايتباى
١٥٠٠	٩٠٥ - ٩٠٤	الظاهر قانصوه
١٥٠١ - ١٥٠٠	٩٠٦ - ٩٠٥	الاشرف جانبلط
١٥٠١	٩٠٦	العادل طومان باى
١٥١٦ - ١٥١١	٩٢٢ - ٩٢٣	الاشرف قانصوه الغورى
١٥١٧	٩٢٣ - ١٥١٦	الاشرف طومان باى

ولاة مصر فى عهد الخلافة العثمانية :

(١) حكم الخلفاء العثمانيون مصر عن طريق ولادة يعينونهم من قبل الخليفة - وقد بلغ عددهم (١٠٩) ولادة حتى تاريخ الاحتلال الفرنسي لمصر (١٢١٢ هـ - ١٧٩٨ م) .

(٢) الاحتلال الفرنسي ، (وحكم الفرنسيين لمصر من ١٨٩٨ - ١٨٠١ م) حيث تولى الفرنسيون الحكم (نابليون ثم كلير ثم مينو) .

(٣) وفي سنة ١٨٠١ م - ١٢١٧ هـ خرج الفرنسيون من مصر وعادت إلى الحكم العثماني وعيّن واليا لها خسرو باشا ، الذي عزله الشعب وطالب بتعيين محمد على باشا واليًا وأقرّهم الخليفة العثماني على ذلك سنة ١٨٠٥ م .

ولاة مصر بعد الحملة الفرنسية :

ميس	هجرية	خسرو باشا
١٨٠٥ - ١٢١٧	١٨٠١ - ١٢٢٠	خسرو باشا
١٨٤٨	١٢٢٠ - ١٢٦٤	محمد على باشا
١٨٤٩	١٢٦٤	ابراهيم باشا

هجرية	ميلادية	
١٢٦٤ - ١٨٤٨	١٢٧٠ - ١٨٥٤	عباس باشا الأول
١٢٧٠ - ١٨٥٤	١٢٨٠ - ١٨٦٣	محمد سعيد باشا
١٢٨٠ - ١٨٦٣	١٢٩٦ - ١٨٧٩	الخديو اسماعيل
١٢٩٦ - ١٨٧٩	١٣٠٩ - ١٨٩٢	الخديو محمد توفيق
١٣٠٩ - ١٨٩٢	١٣١٢ - ١٩١٤	الخديو عباس حلمي الثاني

وفي عام ١٩١٤ أعلنت الحرب العالمية الأولى، وأعلنت إنجلترا الحماية على مصر وفصلتها عن الدولة العثمانية، وكان قد مبى لها احتلالها سنة ١٨٨٢ ولكن الخلافة ظلت قائمة مع وجود الاحتلال.

مصير بعد انفصالها عن الدولة العثمانية :

السلطان حسين كامل	١٩١٤ - ١٣٣٦	١٣٣٣ - ١٩١٧
السلطان أحمد فؤاد	١٣٣٦ - ١٩١٧	١٣٥٤ - ١٩٣٦

(وقد أعلن استقلال مصر منذ سنة ١٩٢٢ وسمى السلطان ملكاً ولكنه كان استقلاً صورياً لبقاء الاحتلال الانجليزي وقتئذ) .

الملك فاروق الأول ١٩٣٦ - ١٣٥٤ ١٣٧٠ - ١٩٥٢

(عزل سنة ١٩٥٢ بعد قيام ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ التي قام بها الجيش) .

الملك أحمد فؤاد الثاني ٢٦ يونيو ١٩٥٢ - ١٨ يونيو ١٩٥٣
 (وكان طفلاً مشمولاً بالوصاية وقد عزل تلقائياً باعلان الجمهورية والغاء الملكية في ١٨ يونيو سنة ١٩٥٣) .

ملحق رقم (٣)

مصر في عهد الجمهورية

رؤساء الجمهورية :

اللواء محمد نجيب من ١٧ يونيو سنة ١٩٥٣ إلى مارس
سنة ١٩٥٤ .

(كان رئيساً لمجلس قيادة الثورة منذ ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ م) .

الرئيس جمال عبد الناصر من مارس سنة ١٩٥٤ إلى ٢٨ سبتمبر
سنة ١٩٧٢ .

(من مارس ١٩٥٤ رئيساً للوزراء ثم رئيساً للجمهورية في يونيو
سنة ١٩٥٦ إلى أن توفي سنة ١٩٧٠ م) .

الرئيس محمد أنور السادات انتخب رئيساً للجمهورية سنة ١٩٧٠ م
(وُتُوِّفِيَ في ٦ أكتوبر سنة ١٩٨١) (١) .

الرئيس محمد حسني مبارك (الرئيس الحالى) انتخب رئيساً
للسُّبُورِيَّة في ١٣ أكتوبر سنة ١٩٨١ .

وتتجدد انتخابه لمدة ست سنوات أخرى في أكتوبر سنة ١٩٨٧ .

(١) تولى رئيس مجلس الشعب (الدكتور صوفى أبو طالب)
شؤون رئاسة الجمهورية في الفترة من ٦ أكتوبر سنة ١٩٨١ (تاريخ وفاة
الرئيس السادات) حتى ١٣ أكتوبر سنة ١٩٨١ (تاريخ اختيار الرئيس
الحالى في الاستفتاء العام) . وذلك عملاً بالحكم الدستوري .

مراجع الكتاب

النظم السياسية للأستاذ الدكتور محمد كامل ليلة
الأستاذ القانون العام بجامعة عين شمس والرئيس
السابق لمجلس الشعب

مبادئ القانون الدستوري لنفس المؤلف

مبادئ القانون الدستوري للأستاذ الدكتور محمود حافظ رئيس
قسم القانون العام بجامعة القاهرة .

مبادئ القانون الادارى للأستاذ الدكتور سليمان الطماوى :
عميد كلية الحقوق بجامعة عين شمس

مبادئ القانون الادارى للأستاذ الدكتور محمد كامل ليلة

مبادئ القانون الادارى للمرحوم الدكتور توفيق شحاته

مبادئ نظام الحكم فى الاسلام للأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى
نظام الحكم فى الاسلام للأستاذ الدكتور محمد فاروق النبهان

محاضرات فى تاريخ الامم الاسلامية المرحوم الشيخ محمد الخضرى
نحو تقنين جديد للمعاملات الاسلامية والعقوبات

المستشار عبد الحليم الجندي

القضاء فى الاسلام للأستاذ الدكتور محمد سلام مذكور

القضاء فى الاسلام للأستاذ الدكتور عطية مشرقة

الاسلام وأصول الحكم للمرحوم الشيخ على عبد الرزاق

الاسلام والنظام العالى الجيد مولاي محمد على . ترجمة احمد جودة

السحار

ملكية الارضى فى الاسلام للأستاذ الدكتور محمد عبد الجواد محمد
التفكير الفلسفى فى الاسلام لفضيلة الامام الاكبر الشيخ عبد الحليم محمود
موسوعة التاريخ الاسلامى والحضارة العربية (جزء ٣ - ٥) للدكتور احمد

شلبي

الإمامية والسياسة (تاريخ الخلفاء الراشدين) لابن محمد عبد الله بن
قتيبة

مقدمة ابن خلدون

- الاحكام السلطانية والولايات الدينية لابن الحسن بن حبيب الماوردي
مطبعة الحلبي بالقاهرة ١٩٦٦
- السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية لتقى الدين ابن تيمية
دار الكتاب العربي ١٩٦٦
- كتاب الخراج لابن يوسف
المطبعة السلفية - الطبعة الثالثة - سنة ١٩٦٢ م - هـ ١٣٨٢
- كتاب الوزراء أو تحفة الاسرار في تاريخ الوزراء لابن الحسن
الصابي مطبعة الحلبي - ١٩٥٩
- السلطات الثلاث في الدساتير العربية الحديثة في الفكر السياسي
الاسلامي طبعة ١٩٦٧ للأستاذ الدكتور سليمان محمد الطماوى .
- عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ، لنفسه
المؤلف
- النظم الاسلامية - الجزء الثاني - نظام الحكم في الاسلام
ل المرحوم الأستاذ الدكتور محمد عبد الله العربي عميد معهد الدراسات
الإسلامية السابق .
- النظريات السياسية الاسلامية للأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين
الرئيس دار المعارف - الطبعة الرابعة ١٩٦٦ - ١٩٦٧ .
- + الحكم والإدارة في الشريعة الاسلامية للأستاذ المستشار على على
منصور - الطبعة الأولى ١٩٦٥ .
- الاسلام والحضارة العربية - الجزء اثنانى للمرحوم الأستاذ
محمد كرد على مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر « الطبعة
الثالثة » ١٩٦٨ .
- الاسلام والحضارة العربية في آسيا الوسطى بين الفتحين العربي
والتركي للأستاذ الدكتور حسن احمد محمود مطبعة دار النهضة العربية
١٩٩٨ .
- عبقرية عمر للمرحوم عباس محمود العقاد .
- عمر بن عبد العزيز للأستاذ خالد محمد خالد .
- الادارة العربية مولوى س،، ١ ق حسيني ترجمة ابراهيم احمد
الغدوى مجموعه الالف كتاب (رقم ١٨٦) .
- الحضارة العربية - جاك ، س ، رسيلر ، ترجمة الأستاذ غنيم
تجددون .

- تاريخ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري «الجزء الاول» تأليف الاستاذ آدم متر ترجمة الدكتور محمد عبد المهدى أبو ريدة .
- نهاية الرقبة في طلب الحسبة «عبد الرحمن بن نصر الشيرازي» نشره الاستاذ السيد الباز العربي .
- الحسبة في الاسلام لـ الاستاذ ابراهيم دبوسي الشهاوى .
- الحسبة مقال لـ الاستاذ الشيخ على الخفيف منشور بـ مجموعة ابحاث مؤتمر الفقه الاسلامي المنعقد في سوريا سنة ١٩٦٩ .
- تاريخ الدول الاسلامية ومتاجم الاعسوس الحاكمة لـ الاستاذ سعيد لين بول .
ترجمة الدكتور احمد السعيد رئيس قسم الدراسات الشرقية بكلية الآداب - جامعة القاهرة .
- معجم الانساب والامرات الحاكمة والتاريخ الامامي للعلامة زامباور .

ترجمة الدكتور زكي محمد حسن والدكتور حسني محمود .



الفهرس

صفحة

- ٥ موضوع البحث
- ٧ تقدیم
- ٨ تعريف الدولة
- ٩ تقسيم الحكومات من حيث طريقة اختيار رئيس الدولة
- ١٠ الحكومات القانونية والحكومات الاستبدادية - الحكومة المطلقة والحكومات المقيدة - الحكومات الفردية والحكومات الديموقراطية - الحكومات الفردية
- ١١ الحكومات الديموقراطية
- ١٢ الديمقراطيات المباشرة - الديموقراطية التباعية - الديموقراطية شبه المباشرة
- ١٣ صور النظام الثنائي
- ١٤ احوال العرب قبل الاسلام
- ١٥ النظام السياسي في مكة
- ١٦ دولة الاسلام
- ٢٤ أساس سلطة المحاكم في الدولة الاسلامية ومشروعية السيادة فيها .
 - نظرية الحق الالهي
 - نظرية العقد الاجتماعي
- ٢٥ - (أ) نظرية العقد الاجتماعي عند هوبرز
- ٢٦ - (ب) نظرية العقد الاجتماعي عند لوك
- ٢٧ - (ج) نظرية العقد الاجتماعي عند روسو
- ٢٨ أساس شرعية السيادة والسلطان في الدولة الاسلامية
- ٢٩ التكييف القانوني للامامة
- ٣٠ القواعد التي ترتكز عليها الحكومة الاسلامية
- ٣١ - أولاً : الشوري

صفحة

٣٤	ثانياً : العدل
٣٥	ثالثاً : وجوب الطاعة على المحكومين ووجوب نصرة الحاكم
٣٦	رابعاً : اشراف الحاكم على تنفيذ الشريعة
٣٧	تنظيم سلطات الحكم في الدولة الإسلامية
٣٩	أولاً : الخليفة : رئيس الدولة الإسلامية
٤٣	طرق اختيار الخليفة - رأي الشيعة
٤٥	مذهب الإمامية
٤٦	مذهب الزيدية
٤٦	رأي الجمهور
٤٦	أمثلة تطبيقية
٤٧	(١) الخليفة الأول : أبو بكر الصديق رضي الله عنه
٤٧	(٢) الخليفة الثاني : عمر بن الخطاب
٤٨	(٣) الخليفة الثالث : عثمان بن عفان
٤٩	(٤) الخليفة الرابع : علي بن أبي طالب
٥٠	تقليد ولادة العهد في الدولة الإسلامية
٥١	مدة تولى الخليفة
٥٢	السلطة التنفيذية - (السلطات التي يتولها الخليفة) اختصاصات دينية
٥٣	اختصاصات سياسية (دنوية)
٥٥	أعوان الخليفة
٥٦	أنواع الولايات
٥٧	الوزارة
٥٨	نشاة الوزارة
٦٠	(١) وزارة التفريض
٦٢	(٢) وزارة التنفيذية
٦٤	الإمارة على إقليم الدولة
٦٥	الإمارة العامة

صفحة

- ٦٥ أولاً : امارة الاستكفاء
٦٦ ثانياً : امارة الاستيلاء
٦٧ الامارة الخاصة
٦٨ السلطة التشريعية في الدولة الاسلامية والتشريع الاسلامي -
تعريف التشريع - التشريع في الدول الحديثة
٦٩ القواعد القانونية ومراتبها : الدستور
٧٠ القوانين (أو التشريعات العادلة)
٧١ اللوائح
٧٢ التشريع في الدولة الاسلامية : التشريع الاسلامي في عهد الرسول
٧٤ المبادئ العامة للتشريع الاسلامي في عهد الرسول
٧٤ التدرج في التشريع - التقليل من التقنين
٧٥ التيسير والتحفيف - معايرة التشريع لمصالح الناس
٧٦ التشريع الاسلامي في عهد الصحابة
٧٩ التشريع الاسلامي في عهد التدوين والائمة المجتهدين
٨٠ آليات اختلاف المالك التفسيرية
٨٣ القواعد الكلية
٨٦ كيف نشأت القواعد الكلية
٨٧ عرض لبعض القواعد - « الامور بمقاصدها »
٨٩ اليقين لا يزول بالشك - « لا ضرر ولا ضرار »
٩١ « المشفقة تجلب التيسير »
٩٢ « العادة محكمة »
٩٤ آسباب الجمود ووقف باب الاجتهاد
٩٥ خلاصة (المراحل التي مررت بها السلطة التشريعية في دولة الاسلام)
٩٧ أمل جديد
٩٨ دكتور جمهورية مصر العربية

صفحة

- ١٠٢ اقتراح : وضع التشريع في قواعد عامة ملزمة يخضع لها المحاكم
والمحكوم
- ١٠٧ السلطة القضائية في الاسلام
- عرض لوضع السلطة القضائية في الانظمة المعاصرة
- ١١١ نظام القضاة قبل الاسلام
- ١١٢ القضاة في الاسلام
- ١١٣ الادلة على وجوب القضاء
- ١١٧ من الذي يتولى سلطة القضاء ولمن الحق في تعيين القضاة
- ١٢٠ واجب الرعية في اقامة القضاء
- ١٢١ هل يجوز طلب تولى القضاء
- ١٢٤ الشروط المطلوبة فيمن يتولى القضاء
- ١٢٩ تحديد اختصاص القاضي
- ١٣٠ المكان الذي يباشر القاضي فيه عمله - نهاية الد
- ١٣١ هل يجوز نقض الحكم
- ١٣٢ ادب القضاة وواجباتهم
- ١٣٣ رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري
- ١٣٥ أسلوب الحكم
- ١٣٧ القضاة فهم
- ١٣٨ كيف ينتظر القاضي بدعوى - تحقيق الدعوى
- ١٤٠ أمثلة تطبيقية
- ١٤٢ قضاء المظالم
- ١٤٤ تقليد ولاية المظالم
- ١٤٥ اختصاصات ناظر المظالم
- ١٤٦ كيف يباشر وإلى المظالم عمله
- ١٤٩ المبادئ الدستورية للعلامة (بحث خاص بين الحقوق والمحريات العامة ومبادئ الاخاء والمساواة والحرفيات في الفكر والأنظمة المعاصرة) .
- ١٥٥ الحرفيات في الاسلام - الحرية الشخصية

صفحة

- في المفهوم الحديث ، حق الامن - حرمة المسكن - حق الاقامة

- في الفقه الشرعي ، حق الامن - حق التنقل - حرمة المسكن
مقارنة بين مبادئ الحرية الشخصية في الاسلام وأحكام الدستور
المصري

١٦١ حرية العقيدة

١٦٢ مسائل يعتبرها البعض قيودا على حرية العقيدة

أولا : الجزية

ثانيا : الردة وعقاب المرتد

١٦٨ حرية الرأي - في دستور ١٩٨١

١٦٩ الاسلام وحرية الرأي - أدلة وأمثلة تطبيقية على وجوب الرأي

١٧٢ حرية الملكية - (أو حق الملكية)

تقديم

١٧٨ وضع الملكية الفردية في مصر

١٨٠ الملكية في الاسلام

١٨١ طبيعة حق الملكية في الاسلام - بالنسبة للملك

أولا : هناك اموال لا يجوز تملكها

ثانيا : ليس المالك حر التصرف في امواله حتى في شئون نفسه

١٨٢ بالنسبة لعلاقة المالك بغيره

١٨٣ أولا : عدم الاضرار بالغير

١٨٤ ثانيا : تحقيق صالح الجماعة

١٨٦ مبادئ الاخاء والمساواة في النظام الاسلامي

مبدأ المساواة - مبدأ العدل

في الشريعة الاسلامية : المساواة امام القانون - بالنسبة لأمام

القضاة - المساواة في تولي الوظائف العامة

المساواة في الحقوق المالية - المساواة امام التكاليف العامة

١٩١ أولا : الجدل حول - الرقيق

١٩٤ ثانيا : موضوع حقوق المرأة

الكتاب الثاني

النظم الإدارية

صفحة

- القسم الأول - مبادئ عامة في القانون الإداري المعاصر
٢٠٠ ماهية القانون الإداري
٢٠١ خصائص القانون الإداري
٢٠٦ مصادر القانون الإداري
٢١٤ - (١) التشريع - العرف - القضاء - الفقه
المعايير الفقهية لتحديد نطاق القانون الإداري
١ - معيار المنفعة العامة
٢١٨ ٢ - معيار المرفق العام
٢٢٢ ٣) المبادئ المتعلقة بكيفية توزيع الاختصاصات بين أجهزة الدولة المختلفة
٢٢٤ ٤) نظرية الشخصية المعنوية
٢٢٧ أنواع الأشخاص المعنوية
الأشخاص المعنوية العامة (الدولة وفروعها)
٢٢٨ الأشخاص المعنوية العامة الأقلية
٢٣١ الأشخاص المعنوية العامة المرفقية أو المصلحية
٢٣٣ الاتجاهات المختلفة لتوزيع الاختصاصات
٢٣٤ أولاً : المركزية الإدارية
٢٣٦ ثانياً : اللامركزية الإدارية
٢٣٨ ثالثاً : اللامركزية وعدم التركيز الإداري - النظم الإدارية
الإسلامية
٢٤٢ مقدمة - بداية التنظيم الإداري
٢٤٤ التقسيمات الإدارية الأقلية
٢٥١ إدارة الدولة الإسلامية وولياتها بين المركزية واللامركزية
٢٥٦ الدواوين في الدولة الإسلامية - تعريف الديوان
٢٥٧ - إنشاء الديوان في الدولة الإسلامية
٢٥٧ سبب وضع (إنشاء) الديوان

صفحة

القواعد الأساسية التي اتبعها عمر بن الخطاب رضي الله عنه في وضع الديوان	٢٤٩
تطور نظام الدواوين وزيادتها	٢٦٠
ديوان الجيش	٢٦١
ديوان المخارج	٢٦٧
ديوان البريد	٢٧١
عمال الدولة - عرض تاريخي	٢٧٤
القواعد الأساسية لاختيار العمال	٢٨١
ما يختص بالعمال من تعين وعزل	٢٨٢
من الذي يملك تعين العمال - من الذي يجوز تقليله العمالة	٢٨٣
ما يصح به التقليل (التعين) - تحديد اختصاصات العامل	٢٨٤
أجر العامل	٢٨٥
الحسبة	
تعريف الحسبة - شرع الحسبة - حكم الحسبة - طبيعتها ومكانتها	
المحتسب - من الذي يقوم بالحسبة	٢٨٨
الشروط الواجب توافرها في المحتسب	٢٩٠
وسائل الاحتساب	٢٩١
ملحق رقم ١ - بيان بأسماء وتاريخ حكم خلفاء الدول الإسلامية	٢٩٣
ملحق رقم ٢ - بيان بأسماء ولادة مصر وحكمها في ظل الخلافة من الفتح الإسلامي وحتى انتهاء صلتها بالخلافة العثمانية	٣٠٢
ملحق رقم ٣ - بيان بأسماء رؤساء الدولة في عهد الجمهورية	٣١٠
بيان المراجع	٣١١
الفهرس	٣١٢

رقم الإيداع ١٩٤٩ / ٣٢٧٢

التريقيم الدولي ٥ - ١٣ - ٧٦٠٦ - ٧



Bibliotheca Alexandrina



0395429